يا حفيظ يا كبيكج

يا حفيظ يا كبيكج

عجميه

١٤٢٥٤

٢٢٥

١١١ ١١٧٤

التوضيح في حل غوامض التنقيح

1015 8

توضيح شرح تنقيح الاصول

٢٥٠

اصول فقهدن تنقيح شرحى توضيح لصدر الشريعة

١٩

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر رب تمم بالخير

حامداً لله تعالى اولاً وثانياً، ولمعان الثناء ثانياً، وعلى افضل رسله وآله مصلّياً، وفي حلبة الصلوات مجلياً ومصلياً، وبعد فان المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى بتاليف كتاب تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته، وافتح مغلقاته، موضحاً شرح بعض المواضع التي من لم يحلها بغير اطناب، لا يحل له النظر في ذلك الكتاب. واعلم اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغيرات، وشيء من المحو والاثبات، فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر لتغيير النسخ المكتوبة قبل ذلك التغيير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفق بالاختتام ختامه مشتملاً على توفيقات شريفة مؤسسة على قواعد المعقول، وتفريعات مرصصة بعد ضبط الاصول، وترتيب انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ احد من فرسان العلماء الى هذا الامد سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح، والله تعالى مسؤول ان يعصمنا عن الخطاء والخلل في اقوالنا وافعالنا عن السهو والزلل في اقوالنا واقدامنا اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى

فان الله تعالى كيف لا يكون في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وقوله تعالى انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة للكلم والكلم ان كان جمعاً فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التانيث والتذكير نحو نخل خاوية ونخل منقعر من محامد لا وصول لها مشارع الشرع ماء ولفروعها عن قبول القبول غناء القبول الاول ريح الصبا على ابكار اصول الشرع ممهدة المباني وفروعها رقيقة الحواشي اي لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعاني بني على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه بالحكمة غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر احداً من خلقه عليها والنصوص منصة عرايس ابكار افكار المتفكرين منصة العروس مكان ترفع عليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال المجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ما رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القايسين بها الحكم في المقيس واراد

بالمعتبرين بكثر الثناء القايسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر
من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص
فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون
فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما كان
بني على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب و
السنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بني الشارع قصر الاحكام عليها
وبعد فان العبد المتوكل الى الله باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن
تاج الشريعة جد سعده وسعد جده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين
في كل عهد وزمان على مباحثة الاصول اي مقبلين عليها من اكب على وجهه
اي سقط فان من اقبل على شيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه للشيخ الامام
مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي بوأه الله تعالى دار السلام
وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته
مرموز غوامض نكته في دقائق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر
الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه اي لا يدركون بالنظر ما يدركه
هو باللحاظ عينه فرمت ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت
اي طلبت تبيين مراده وتفصيله وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتفريعه مورد
فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب

مع تحقيقات بديعات وتدقيقات غامضة منيعة يخلو الكتب عنها سالكا
فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار
في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوفق من السحر واختار
في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي
المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا فاما السحر
في الكلام فهو دون الاعجاز فطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته
تنقيح الاصول واسأل الله تعالى ان ينفع به مؤلفه وكاتبه وقاريه وطالبه
ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم اصول الفقه اي هذا اصول الفقه
او اصول الفقه ما هي فنعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب
لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال
الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظاهر والابتناء
العقلي وهو ترتب الحكم على دليله وتوقفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرف في المحصول
بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف
الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور هي اجزاؤه باعتبار تركيبها
ثم وضعنا لهذا المركب اسما كلفظ الاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها
فالتعريف الاسمي هو تبيين ان هذا اللفظ لاي شيء وضع وشرط كل التعريف
يعني الطرد اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كلما صدق

عليه المحدود وصدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل
حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل بما يبتني اي يبنى
ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكره في المحصول لا يطرد لانه
اي لانه يصدق لا يطلق على الفاعل اي على العلة الفاعلية والصورة اي على العلة
الصورية والغاية اي على العلة الغائية والشروط كادوات الصناعة مثلا
فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا
يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف
الاسمي والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويراد على هذا يخرج الاعتقاديات
والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ولم يرد اراد الشمول هذا التعريف نقول
في اي حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فيخرج التقليد فقوله ما لها وما عليها يمكن
ان يراد به ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الاخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف
اما واجب ومندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام
فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل صارت اثني
عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب
مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين
وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما و

وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية يكون
من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل
الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليه وان اريد
بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما
و ترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما
يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن
ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملها جميع الاوصاف
واذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما
عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق
الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلاة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة
ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الو
جدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب
في الصلاة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان ا
ردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت
ما يشمل الاقسام الثلاثة لم تزد وابو حنيفة رحمه الله لم يزد هذا القيد لانه
اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات
او الوجدانيات او العمليات ومن ثمة سمي الكلام فقها اكبر وقيل العلم بالاحكام

الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام
يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب
الله تع الى آخره فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات اي يخرج التصورات
ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم
بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد به الثاني فقوله بالاحكام يكون ا
احترازا عن علم ما سوى الله خطاب الله تع المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير
قسمان شرعي اي خطاب الله تع بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب
الله تع بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام
ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري واما عملي
فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة
وقوله عن ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به عن ادلتها المخصوصة بها وهي
الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المفتي المجتهد
دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي
والنافي وقد زاد ابن الحاجب رحمه الله على هذا قوله بالاستدلال ولا شك
انه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف
الشرعية فقال والحكم هنا خطاب الله تعالى هذا التعريف منقول عن الاشعري
فقوله خطاب الله يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج

[illegible]

٥

يخرج ما ليس كذلك فبقي في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فاخرجه
واجب فعله
بقوله بالاقتضاء اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم
كالندب او طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اي الاباحة
وزاد البعض والوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب
اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي
وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلاة و
اي غروب الشمس
الطهارة شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر و
هو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من
كون الدلوك سببا للصلاة انه اذا وجد الدلوك وجب الصلاة ح والوجوب
من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء
آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الآخر في صورة لا يدل
على اتحادهما وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا بعض المتأخرين من متابعي الاشعري
قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تع الخ فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء
يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر
اي الحكم
على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا
على المحكوم عليه
وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تع الخ
ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر

توقيفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتوقيف وايضا يخرج ما سعا
يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة ويخرج ايضا الحكم
فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه
بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلاة لا يصح واما في غيرهما فان تعلق الحق
بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مرتب على الاول لا عينه ويجيء في باب
الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت
بالقياس اذ لا خطاب هنا الا ان يقال اعلم ان المصادر قد يقع ظرفا
نحو آتيك طلوع الشمس اي وقت طلوعها فقوله الآن حينئذ من هذا الباب فانه
استثناء مفرغ من قوله ويخرج ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا
وقت قوله في جواب الاشكال يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا
الا انه ثبت بالقياس فان القياس مظهر لا مثبت فاندفع الاشكال
وايضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا من الحد مع انهما حكم فالمراد بالايمان هنا
التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من افعال الجوارح اذ المراد بالافعال المذكورة
افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال
الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه
قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال

المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال يعني بالافعال ما يعم
فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية
التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا
لانهما من افعال القلب والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء
كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم
كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في
المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه
عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند المعتزلة حسن بعض الافعال
وقبحها يدرك عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا
يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون جامعا
مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل شيء وقبحه شرعي
فيكون من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما
لا يعد من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في حد الفقه ما ليس منه فلا يكون
تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعري ولا يراد عليه اي على
حد الفقه التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلاة والصوم فانها
منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول
ليخرج مثل الصلاة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها

وليس كذلك فأقول هذا القيد ضايع لانا لا نم انه لو لم يخرج لكان الشخص
العالم بها بوجوبها فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل لان
الشخص العالم بانه مسئلة فاذا كثرت سواء علم كونها في الدين ضرورة او لم يعلم كا
المسائل الغريبة في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة
والصوم في الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بانه مسئلة
غريبة فانه في الفقه لكن مع ان العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخرا
جها منه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث
لا تكاد تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري
ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف والاكثر للجهالة به ولا التهيؤ للكل
اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط
ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء الواقفين
لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كابي حنيفة رح لم يدر الدهر
وللخطاء في الاجتهاد ولان كل حكم بعض الحوادث ربما يكون تمام وسع
للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد
به تهيؤ مخصوص بلا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان
يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة ملحوظا فقال بل هو العلم بكل الاحكام
الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها

عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اي و
قت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي كانوا فقهاء
في وقت نزول بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي به فقد لا يعلمه الفقيه
والصحابة رضي في حيوتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين
منهم وعلم المسائل الاجماعية مشروط الا في زمن الرسول عليه السلام لعدم الاجماع
في زمنه بلا المسائل القياسية للدور بل شرط ملكة الاستنباط الصحيح
وهو ان يكون مقرونا بشرايطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه
اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي
به وانعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق
على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام
صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم ثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد
يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد
مصيب يكون صحيحا والمخطئة لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد
ثبت الحكم انه يجب عليه العمل او ثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله
تع واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان فرعا
للثلثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه
الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلثة الاول اصول مطلقة لان

كل واحد مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى
الحكم وفرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من موا
ردها فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت
بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة
على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء
في المحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص
بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عم الحنطة بالحنطة مثلا
بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاوردوا النظيرة قياس
الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة
وطي ام امته التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد
في امهات النساء من غير اشتراط الوطي ولما عرف اصول الفقه باعتبار الا
ضافة فالحق تعريفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول وعلم اصول الفقه هو
العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية
التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا واما قولنا توصلا قريبا احتراز عن المبادي
كالعربية والكلام وقولنا على وجه التحقيق احتراز عن علم الخلاف والجدل فانه
وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض
منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما ينبني

عليها النكت الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى
مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدللت على مسائل الفقه بالشكل
الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لونه
لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت
واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم
فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس
على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا
الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة
في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة اي تحت في قضية كلية هي مذكورة في
مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع ثبت
الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما
دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب فرد من افراد
ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل
القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل يكون
من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية
انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط يذكر في موضعها ولا يكون الدليل منسوخا
ولا يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس قد ادى اليه راي مجتهد حتى

اي في صورة خلاف المجتهدين

حتى

حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء
جعلناها كبرى او ملزومة انما يصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود
فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى
مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه
وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يختص بالمجتهد فان المبحوث عنه في
هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان التوصل الى الفقه ليس الا
المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها
فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولو يتجه ان يقال
انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد والمقلد
فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي
لانه ادى اليه راي ابي حنيفة رح وكلما ادى اليه رايه فهو واقع عندي
فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول
مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا يكون اصول الفقه هو العلم بالقواعد
التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام
من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان
مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقية راي ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا انما هو با
النظر الى الدليل اما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية

والظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد منه رح

قوله فلا نظار الى الفقه ادلة المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة ادلة علمه بها ليس عن الادلة الاربعة منه رح

قوله الا الى الفقه فيه بحث وهو ان المقلد الذي وقف على قواعد الكتب وتحصل له الاطلاع على المجتهد الذي رتبه بالاجتهاد في مسئلة فقهية فلا شك انه يتوصل من كلية الترتيب في تلك المسئلة اذ لا معنى للدليل الا ما يفيده الحكم علامة الحكم العلم بثبوت الحكم او انتفائه بما انه ماخذ الكتاب انه موصلة بمعنى ونه رتبه المجتهد ثم هذه الوجه ينبغي لمقلد ان لا يمنع التوصل اليه في الجملة منه رح

كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة لاجل
خصوصية ناشية من الحكم لكون هذا الشيء علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن
اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف لكونه عبا
دة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام
تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقيا
س ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية و
العوارض التي تعرض على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك
القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر
الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه
بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه يتعلق بفعل
(من الوجوب والجواز وغيرهما)
هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد هذا
(اشارة الى العبادة والعقوبة) (عارض المانع)
هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل
على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل
اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه ال
صفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات ثبت ذلك الحكم لكنه وجد
القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت القضية
الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل

العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم
ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا
شانه صح
اي وجود جميع الشرائط

الترتيب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا
يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت
ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكلية من حيث
ان الاول مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع
الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشئة عن الادلة الشرعية وبعضها ناشئة
عن الاحكام فموضوع هذا العلم هو الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه
عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض الذا
تية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذ
كورة وما يتعلق بها الفاء في قوله فيبحث يتعلق بحد هذا العلم اي اذا كان
حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة وعن الاحكام ومتعلقاتها
والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في
قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كالاستحسان
والاستصحاب وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة
ما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض
الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة
للاحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث
عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك

كذلك فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم
الثاني يقع اوصافا وقيودا للموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد
يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب
القطع الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الا
لاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون
الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث
عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون
كذلك فالاول يكون محمولا للقضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصا
فا وقيودا للموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق
بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو
زكوة الصبي عبادة واما الثالث من القسمين فخارج عن هذا العلم وعن
مسائله ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به
الضمير المجرور ويلحق به يرجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي
احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه والم
الم قوله ويلحق يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث
الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا
العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه

الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث
التي تبحث عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على
انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات
من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال
(او تصديق ما)
الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن احوال التصور الموصل اليه
كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على سبيل التبعية
فكذا هذا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم
لكن الصحيح هو الوجه الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب
المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت
علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته
ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير
مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت
فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد
لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في جميع اثبات العلم لنا او غلبة
الظن لنا واعلم اني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك
بعض مباحثهما التي لا يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انه
قد ذكر وان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن

عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق
(اي ما ذكروا)
فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى آخر كما ان في الاصول يبحث
عن اثبات الادلة للحكم والمنطق يبحث عن ايصال التصور والتصديق الى التصور
او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنها ناشئة
عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن هو
المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد
العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف
الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على
انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد
ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعها شيئان فعل
المكلف والمقدار وما اورد من النظير وهو بدن الانسان والادوية
فالجواب ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح به
بعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان ومنها انه قد يذكر
الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع
كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع علم الالهي فيبحث فيه عن
(الذاتية)
الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا
يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه

او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث
عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها
فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه
يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى
الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان
المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل
الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور
ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان
الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما
قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات
كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها اضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه للجزء
لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبادي
فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك
الغير حتى ينتهي التسلسل الى المبدء لانه يلزم استكماله بغيره واذا ثبت
ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تمايزهما بحسب الاعراض
المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات
واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضو

موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها
وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر
في ذلك لا المحمول ولا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام
العالم من حيث لها شكل و موضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم
من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف
المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم ان لا
يبحث فيهما عن ماهية الحيثيتين بل عما يلحقها لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف
ذلك فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة
اركان الركن الاول في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصا
حف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة
وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بالمنقول في
المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجبت
عن هذا بقولي ولا دور لان المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله
الذي كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا التعريف اي نوع
من انواع التعريفات فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا
تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن
فان علماءنا قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا يخ اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا

بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا و لو ردا بجانه اي بحاث

الكتاب في بابين الاول في افادته المعنى اعلم ان الغرض افادته الحكم

الشرعي لكن افادته الحكم الشرعي موقوف على افادته المعنى فلا بد من

البحث في افادته المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك

والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انه يفيد المعنى والثاني في افادته

الحكم الشرعي فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث

انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي الباب الاول لما كان

القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات

المراد بالنظم هنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع

سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار

النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه لم يجعل النظم

لازما في حق جواز الصلاة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير

العربية في الصلاة من غير عذر جازت الصلاة عنده وانما قال خاصة

لانه جعله لازما في غير جواز الصلاة كقراءة الحائض والجنب حتى لو

قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن

الاصح انه رجع عن هذا القول اي عن عدم لزوم النظم في جواز الصلاة

الصلاة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة

عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى و

الظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة با

عتبار وضعه له كما يأتي وهذا ما قال فخر الاسلام الاول في وجوه النظم

~~هذا هو القسم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع~~

~~على الخاص والعام والمشترك~~ صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا

هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل في الموضوع له

او في غيره كما يجيء ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما وهذا

ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وانما

جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده

فخر الاسلام رحمه الله لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في

كيفية دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف

على احكام النظم التقسيم الاول اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى الا

اللفظ ان وضع لكثير وضعا متعددا فمشترك كالعين مثلا وضع

تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان او وضعا واحدا

اي وضع للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق

هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك كما مر

ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ
وضع وضعا واحدا للكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له
فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير
كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت
وضعا واحدا للكثير وهي مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور
وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا
وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له
قوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول
بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص و
العام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر هنا الجمع المنكر
الذي يدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام
والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم انه ما رأى جميع الرجال
غير عرب وان كان اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع
للواحد فخاص سواء كان للواحد باعتبار الشخص كزيد او با
عتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأي
يسمى مأولا واصحابنا قسموا اللفظ الى المأول والعام او جعلوا المأول

اي باعتبار الصيغة واللغة او باعتبار المعنى ...

المأول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد
ثم هنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التي يحصل منه وهي
هذا وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق
منه مع وزن المشتق فصفة والا يتشخص معناه فعلم والا فاسم
جنس وهما اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد
به المسمى بلا قيد فمطلق او مع قيد فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها
معينا فمعهودا ومنكرا فمنكر فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق
للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للسامع وانما قلت
عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين
عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون
الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حكم كل من الاقسام وعلم ان
المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي وعلم انه
يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا
يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض
وبعضها لا مثل جرت العيون من حيث ان العين وضعت تارة للباصرة
وتارة لعين الماء يكون العين مشتركا بهذه الحيثية ومن حيث انه

ان العين شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا فيكون
عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين
الخاص والعام تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما
بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود
التي ذكرناها فصل الخاص من حيث هو خاص اي مع قطع النظر عن اعتبار العوارض
والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم قطعا فاذا
قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ
خاص فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجيء ان للقطع
معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل
لا ان لا يكون له احتمال اصلا ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء على الطهر
والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب
يجب ثلثة وبعض على ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر
فيقع في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد من القرء
الحيض عند ابي حنيفة رح والطهر عند الشافعي رحمه الله فنحن نقول لو كان
المراد الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر
والطلاق المشروع يجب ان يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان

ان لم يحتسب عن العدة يجب ثلثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب
الشافعي رض يجب طهران وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر والا
كان الثالث كذلك جواب عن سؤال مقدر وهو انه يقال لم قلتم انه اذا احتسب
يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان
الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في
جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث
فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فينبغي انه اذا انقضى من الثالث شيء يحل له التزوج
وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رض وقد تورث
بهذا وفي قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب فيوجب وقوع الطلاق عقيب
الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رض يبطل
موجب الخاص الحقيقة انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر الافتداء
المرءة وهي الخلع فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق
فقرينة لو عقده بغير مال وبمال لا كما تقول الشافعي رح ان الافتداء
فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء
كانتا بمال او بغيره ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الافتداء
فساد التركيب اعلم ان الشافعي رضي الله تعالى عنه يصل قوله فان طلقها بقو

الطلاق فقرناه وبجعله كالخالع وهو الاول قوله تعالى ولا يحل لكم
ان تاخذوا الى قوله فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع
طلاقا بل فسخا والا يصير الطلاق اربعا لان مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان
فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله
فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا ما ذكر في المتن
مشروحا وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب
الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح
عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب
بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعي رحمه والخلاف بيننا
في مسئلة المفوضة اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها فلا
يجب المهر عند الشافعي رضي عنه بالموت واكثرهم على وجوب المهر اذا
دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما
وقوله قد علمنا ما فرضنا خاص في المهر اي بتقديره بالشارع فيكون
الادناه مقدرا خلافا له لان قوله فرضنا معناه قدرنا والتقدير
الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان
الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا

ولما تبين ذلك المفوض قدرناه بطريق الراي والقياس بشيء هو
معتبر شرعا في مثل هذا الباب اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان
وهو عشرة دراهم فانها تتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رضي
كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام في هذا الفصل مسئلة
اخرى اوردتها في الزيادة على النص في اخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما
بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلة الهدم والقطع مع الضمان فصل
حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد
الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلثة الى العشرة وجمع
الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد
علي افلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا وانه يؤكد بكل و
اجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به
الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم الناس المراد منه نعيم بن
مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت
الادنى وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن
فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا
نقول انما ثبت الثلثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص

وعندنا وعند الشافعي رضي يوجب الحكم في الكل نحو جاءني القوم
يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد يتناولها القوم لان العموم معنى
مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعاني التي هي مقصودة
في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقد قال علي رضي في الجمع بين
الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم
فانه يدل على حل وطء كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في
الوطء اولا وحرمتهما اية وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على
حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطء
بملك اليمين فالمحرم راجح كما ياتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح
وابن مسعود رضي جعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ناسخا
لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها
فقال علي رضي تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الايتين احدهما في
سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخر في سورة
النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن فقال ابن مسعود رضي من شاء باهلته ان سورة

ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن الاية فقوله يتربصن يدل
على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا اولا وقوله واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل
سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ناسخا لقوله تعالى يتربصن في مقدار زمانها ولا الاتيان وهو ما توفي
عنها زوجها وتكون حاملا وذلك عام كله اي النصوص الاربعة التي تمسك
بها علي وابن مسعود رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين والعدة لكن العام عند الشافعي
هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي تخصيص
عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل ال
التخصيص وهو شائع فيه اي التخصيص شائع في العام وعندنا هو قطعي
وسيجيء معنى القطعي
مثبتا وللخاص فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لان
اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة على
خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع
بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر

فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص والتأكيد يجعله محكما
هذا جواب عما قال الواقفية انه يؤكد بكل واجمع وايضا عما قال الشافعي
رحمه الله انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه
اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير
محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لا ناشئ عن دليل ولا غير ناشئ فان
قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال
التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر
قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض
بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ
خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان
او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة
على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز
الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة
لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام ثابت بلا قرينة
فان المخصص اذا كان هو العقل او نحوه فهو في حكم الاستثناء على
ما يأتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل

غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص
هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص بل ناسخ وفي المخصص الذي يكون موصولا
قليل ما هو واذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ
حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا
الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة ولا يثبت الترجيح بلا مرجح فيعلم ان في
حق العام يخص به وعند ما يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه وان كان العام
متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه
وان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا اعني في القدر الذي تناوله
العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط
حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه
البعض فصل قصر العام على بعض ما تناوله لا يجوز الا بكلام غير مستقل اي
الكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون
كذلك سواء كان كلاما او لم يكن وهو اي غير المستقل الاستثناء والشرط
والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب
قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة
يوجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية يوجب
القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى
المرافق والحاوي الغاية نحو اتموا الصيام الى الليل

او بمستقل وهو التخصيص وهو اما بالكلام او بغيره وهو اما العقل المميز نحو
الله خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون
من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة
نحو لا ياكل راسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون
اللفظ اولى بالبعض الاخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا
او زائدا عطف على قوله ناقصا كالفاكهة لا يقع على العنب ففي غير المستقل اي
فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل هو اي العام حقيقة في الباقي
لان الواضع وضع اللفظ الذي استثني منه للباقي وهو اي العام حجة بلا شبهة
فيه اي في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا
فلا وفي المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا كان العام مستقلا ويسمى هذا
تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز اي لفظ العام مجاز في الباقي
بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي
حقيقة من حيث التناول اي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه
على ما ياتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه
مجهولا بالكلام او بغيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة
ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هنا فرق
وهو ان المخصص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف

حرف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا قمتم ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره
وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون
بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالنواهي فانه يكفر جاحدها
اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة
فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام
فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستامن حين خص
من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك او مجهولا كما
لو ربوا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا اذ الربوا في
اللغة نفس الفضل ونفس الفضل ليس بحرام في البيعات لكونها شرعت للاسترباح
فعلم ان المراد من الربوا في الاية فضل مخصوص لانه كان مجهولا صار الباقي
مجهولا لان المخصص كالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل اي المخصص
بيّن ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم
يدخل في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم ولئن كان معلوما فالظاهر انه يكون
معللا لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج با
التعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء
المخصوص كما كان لانه كالاستثناء في انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل

ان الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء
العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام
حجة في الباقي لما قلنا اي التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول
يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما
وكما ذكرنا اتفقا ان العام يبقى حجة فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا تسقط
المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما
مستقلا وكان معناه مجهولا تسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته
الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل يتعلق بصدر
الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير
مجهول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز فاذا
كان كل افراده تامة وعلم ان المائة غير مرادة وكل واحد من الاعداد
التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها
لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فصح عندنا كا
لعام الذي لم يخص عند الشافعي رح حتى يخصص بخبر الواحد والقياس
ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال
لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والا
ستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول ويتبع

ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فدخل الشك في سقوط العام
فلا يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص
دخل الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك وان
كان اي المخصص معلوما فللشبه الاول يصح تعليله لا يريد بقوله
فللشبه الاول من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان
يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض
اخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على
ما يأتي في هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه
يصح تعليله كما هو عندنا فانه عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله
خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل
اي بالقياس وكم بقي تحت العام فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام
وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في
سقوط العام فلا يسقط به الشبه الثاني هو شبه الاستثناء من حيث ان
المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح
تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض
الاخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت
العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام
حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك
هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء ان
صحة تعليله يجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا
تمسك لكم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلا يقع هذه الشبهة قال
على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس
تخصيصه يخص وما لا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل

فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة وكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا
وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر الفرق بين التخصيص والنسخ اي
لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر بهذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ
فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في
بعض آخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه يخالف حكم العام ويكون ورود
متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام
الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس المخصص لان القياس لا ينسخ النص
اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يمنع به المعارضة لانه تبين
انه لم يدخل وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ
والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن او باع عبدين الا انه
عجز عن الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء
ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة
الاولى ليس حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول
المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر
الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين
الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع
في الآخر بوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع
بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما
يأتي في المسئلة التي [ذكرت] نظير النسخ والثاني ان البيع في الآخر بيع بشرط يخالف
لمقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع
ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم بقي العقد في الباقي بحصته
فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا في
البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ

لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر بل انه يصير بيعا
بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد و
نظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه
لان البيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار السبب كالنسخ وفي الحكم كالا
ستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما
يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد
بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد عند ابي حنيفة رحمه الله وبيان منا
سبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهذا
العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل في
الايجاب يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء و
اذا كان له الشبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء
فلو عاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه
المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا
باع عبدين وهذا ابو ذلك بالفين هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة مع كونه على
انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون
معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو عينا
كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه
يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو عينا
كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد
من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع و
اذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما
فاذا علم ان جهة النسخ يوجب الصحة في الجميع وجهة الاستثناء يوجب الفساد في
الجميع فرعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح لشبه

اي ههنا بل لا يكون كالنسخ وهو حيث انه غير داخل
في الحكم يكون رده بخيار الشرط

البيع

يعني النسخ

الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر
هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد ومعرفة ما ليس بمبيع يصير
شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالالف صفقة واحدة وبين ثمن
كل واحد منهما حيث يفسد البيع عند ابي حنيفة رح لان الحر غير داخل في البيع اصلا
كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع **فصل**
في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا ان
يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل
الشمول نحو من يأتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من يأتيني اولا فله
درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا فقوله على الثلثة اي يصح
اطلاق الجمع واسم الجمع كالقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا
الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين يدل على الجمع جميع افراد ذلك
العدد المعين فاذا كان لرجل ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي
احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافي
معنى العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة
والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا
نزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى قلوبكما مجاز
كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث وعلى سنة تقدم الامام فانه اذا
كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الا
او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي عم
عن ان يسافر واحد او اثنان بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان و
الثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملنا على احد هذه
المعاني لئلا يخالف اجماع ائمة اهل العربية ولا عشك لهم بجمع فعلنا لانه مشترك

مشترك بين التثنية والجمع لان الجمع المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة
مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص
بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع فيصح تخصيص الجمع تعقيب
لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمستقل وما في معناه كالرهط
والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه
كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص
المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رض قوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة منها اي من الفاظ العام الجمع المعرف باللام اذا لم يكن
معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين
الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما لاستغراق الجنس
واما لتعريف الماهية الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة
لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة
الجديدة اولى من حملها على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او
او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد
الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد
لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن
حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد للماهية لا للماهية
من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يمكن
حمله على العهد اذا لم يكن معهودا فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا
فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عم الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد
رسول الله عم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي الله
بقوله عم الائمة من قريش ولم ينكره احد ولصحة الاستثناء قال مشايخنا رحم
هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام يجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج

اوصى

يجئ بالواحد ويراد الواحد بقوله تع انما الصدقات للفقراء ولو بشيء لويد

وللفقراء بمنصف بينه وبينهم لقولهم لا يحل لكم النساء من بعد هذا دليل

على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق

لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا ا

تزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون

لغوا وفي قوله انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء

الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون في الاية لبيان

مصرف الزكوة ويبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل يبطل اللام اصلا اي اذا كان

اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على

الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه

ولو لم يحمل على هذا المعنى ويبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف

الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله تع

في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد

اصلا والاخر فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد

بصورة لم يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تع

لا يدركه الابصار فان علمائنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا

اللام للاستغراق الجنس والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام

لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض

عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان البعض

يؤولون حمله الا على غير ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للعهد كقوله تع

الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة الا ان تدل القرينة

على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية الى

القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها

الذي جاء به موسى صح

ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تع قل من انزل الكتاب في جواب ما انزل

الله على بشر من شيء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل

هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم الرد عليهم بالايجاب الجزئي وهو قوله تع

قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى عم وكلمة التوحيد والنكرة في موضع

الشرط اذا كان مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا

اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين انما هو للمنع او للحمل ففي قوله ان

ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع فيكون قوله في معنى لا اضرب رجلا فشرط

البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي و

انما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله

ان لم اضرب رجلا فعبده حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال

فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة صح عندنا نحو لا اجالس الا رجلا

عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تع ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله تع وقول معروف

وانما قلنا ان قوله ولعبد مؤمن عام لانه ذكر في معرض التعليل على عدم جواز

النكاح بين الوثنية والمشرك وهذا الحكم عام فلو لم يكن العلة المذكورة دالة

على العموم لما صح التعليل وانما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تع ولا تنكحوا

المشركات المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام ولو لم يكن العلة عامة لما صح التعليل وقوله

النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله صح

لا اجالس الا رجلا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم العلة فان قوله لا اجالس الا

عالما عام لعموم العلة فمعناه الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة

مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة

الى المطلق الذي لا يكون فيه ذكر القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة

في غير موضع هذه المواضع خاص لكنها يكون مطلقا اذا كانت في الانشاء نحو ان تذ

بحوا بقرة وتثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كان في الاخبار نحو رايت رجلا فا

فان اظهرت الموصوف وهو الرجل
ويقول لا اجالس الا رجلا عالما صح

فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا كانت معرفة كانت عينها لان اللام
في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت نكرة كذلك في الوجهين اي اذا اعيدت المعرفة
نكرة كان الثاني غير الاولى وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاولى فا
لمعتبر تنكير الثاني وتعريفه قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى ان مع العسر يسرا
الآية لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد فان اقر بالف مقيد بصك
مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عنده اي عند ابي حنيفة رح الا ان
يتحد المجلس فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا
فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى ان مع العسر يسرا اعيدت
النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا
اقر بالف مقيد ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا ولكن ينبغي
ان يجب الفان عند ابي حنيفة رح ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة فان قال
اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اي عبيدي ضربته لا
يعتق الا واحد فالاول لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني
قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه با
الضاربية وفي الثاني بالمضروبية وهنا فرق آخر وهو ان اي لا يتناول
الا الواحد المنكر ففي الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتقه
اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار
انه منفرد في لو بطل الحرية ولو لم يثبت هذا اي عتق كل واحد وثبت الوصف
او في البعض بطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته
يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ هنا يكون التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف
الاول لعدم اي اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة
بالدباغ من غير ان يكون له فاعل معين يكون منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل
اي خبز تريد هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا

ههنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل كل واحد ولكن يتخير فيه المخاطب
ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى
ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من
المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار
ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاءوا
عتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل
عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة رحمه الله من
يعتقهم الا واحدا لان كلمة من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما
في كل من هذا الخبز ولان من متيقن اي البعض متيقن لان من اذا كان
للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض
متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي
المسئلة الاولى هذا اي لان عتق كل واحد مع قطع النظر
عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف
من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه
فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير في اي مما تفردت به
ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك

يتعلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره
فكل واحد بعض باعتبار بعض او بعض كل

غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل
وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما
ثلاثا وقد مر وجههما ولهما كل وجميع وهما محكمان في عموم ما
دخلا عليه بخلاف ساير ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة
فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل
الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل
على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا
يستحق كل واحد اذ كل فرد قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة
الى المتخلف بخلاف من دخل فههنا فرق آخر وهو ان من دخل اولا عام
على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي
العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفردت به ايضا
وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد
ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا لا يمكن حمل الاول على هذا
المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل
على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا
فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا

متعددا فاريد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف وجميع
عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير
مستعارا لكل كذا ذكر فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع
يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد
احدهما معينا وارادة كل منهما معينا تنافي ارادة الآخر فاقول معنى
قوله انه مستعار لكل اي الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق
الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان
الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا اريد الامر الاول
حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى
الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا
وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب
ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع
لانه اذا تقدم الاول على الدخول فتخلف غيره في المسابقة لا يوجب
حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الا

فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق
كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للجموع نفلا واحدا
فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان
منفردا او مجتمعا فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله
تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق **مسئلة** حكاية الفعل (الفعل صح)
لا تعم لان المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عم في الكعبة
فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك
وان ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عم وفي البعض
الآخر بالقياس قال الشافعي رح لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم (قال الشافعي ظ)
استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عم على النفل ونحن نقول
لما ثبت جواز البعض بفعله عم والتساوي بين الفرض والنفل
في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر
قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو
عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال وهو يقال
حكاية الفعل لا تعم فما روي انه عم قضى بالشفعة للجار لا يدل
على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس

[illegible]

(الفعل صح)
ان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول
النبي عم الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام
لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كقوله قضى بالشفعة
لكل جار **مسئلة** اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما ان
لا يكون مستقلا او يكون وح اما ان يخرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر
انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اي الظاهر انه ابتداء كلام
مع احتمال الجواب نحو أليس لي عليك كذا فيقول بلى او اكان لي عليك كذا
فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم
هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا ونحو تعال تغد معي فقال
ان تغديت فكذا غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب
ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل
الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو
فهو نظير قسم واحد ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل
على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو نوى الجواب
صدق ديانة وعند الشافعي رح يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا

فصل حكم المطلق ان يجري بالعمومات الواردة في حوادث خاصة
على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا اي المطلق والمقيد فان اختلف
الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في نحو اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة
فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة اي الا في كل موضع الحكمان المذكوران مختلفين
لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور
فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما مختلفان
لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم
ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني
رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة
وان اتحد اي الحكم فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة
القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي رح يحمل سواء اقتضى القياس
او لا وبعضهم اي بعض اصحاب الشافعي
رح زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت
اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب نحو ادوا عن
كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اي دخل النص المطلق المطلق
والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد
نصان

نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عم ادوا
عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله عم
ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد
منهما اذ لا تنافي في الاسباب اي يكون المطلق سببا والمقيد سببا
خلافا اي للشافعي رح فيتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا اي
المطلق والمقيد على الحكم في صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع
قراءة ابن مسعود رضي الله عنهما وهي ثلثة ايام متتابعات فان الحكم و
جوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود رض
الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع
الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب
عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق
رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا لان المطلق
ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم المقيد اولى
لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما في ثلثة
ايام متتابعات ولان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب
النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد
لما

على مذهب الآخر وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان
التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي
الحكم عما عداه وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا
فيثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس ولنا قوله تعالى لا
تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الآية تدل على ان المطلق
يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ
والمساءة كما في بقرة بني اسرائيل وقال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا
ما ابهم الله تعالى واتبعوا ما بين الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم
بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة رض ما قيدوا
امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولان اعمال الدليلين
واجب ما امكن فيعمل بكل واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو عند
اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا
فالان شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله
والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يتعدى فانهم قالوا ان
النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل
فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على [نفي] الكافرة

على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة في كفارة القتل وقد
ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون
حكما شرعيا ولا بد للقياس من كون المعدى حكما شرعيا ولنوضحه ان الاعدام
على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصدقة و
الصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة
فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند
الشافعي حكم شرعي [illegible] وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص
بالوصف دال عنده على عدم نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه
لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه
تحرير الرقبة المؤمنة نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا.
ونحن نقول اوجب تحرير الرقبة المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه
اذا كان في اخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت حكم الصدر
[بالنص المقيد] [فلم يوجد]
بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض [illegible] ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة [illegible]
[الرقبة رض]
النص ايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم
الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون المعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا
ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب عن سؤال مقدر وهو

ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم
اجزاء الكافرة ضمنا لانا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في
القياس فنجيب بقولنا لان القيد وهو قيد الايمان مثلا يدل على اثبات
في المقيد اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوصفه
قيد الايمان والنفي في غيره اي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة
فيثبت ان القيد يدل على هذين الامرين والاول وهو اجزاء المؤمنة حاصل
في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله او تحرير رقبة فلا
يفيد تعديته فهي اي التعدية في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم
بعينها اي بعين تعدية العدم وان كان غيرها فهي مقصودة منها اي وان
كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية
القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هي عين تعدية العدم وان سلم
ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة
من تعدية القيد فبطل قولكم نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا
بل العدم ثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس فيكون اي تعدية
القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة فان عدم اصلي
ابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه

عليه المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود
النص فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى
او على عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا يجوز بالقياس
جواب [illegible] ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس
حمله وهو ان [illegible] دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان
دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص
بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس ايضا فاجاب
جاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس
انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا يثبت على سبيل الابتداء بالنص
فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا
خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق
بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء
بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان
القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يكون
تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو ان
القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما
دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لاحتمال الاثم فيمنع الرقبة
بالسلامة هذا اشكال اورده علينا الخصوم وهو انكم قيدتم المطلق في
هذه المسئلة فاجاب بقوله لان لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهي
فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل اي الكامل
فيما يطلق عليه هذا الاسم كما ان المطلق لا يتصرف الى ما لا يوجد فلا يكون
حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انكم قيدتم قوله عم في خمس من الابل زكوة بقوله
في خمس من الابل السائمة زكوة مع انهما في السبب والمذهب عندكم ان المطلق

على القيد ابتداء لا انه تقييد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا

لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة
الفطر وقيدهم قوله تع واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل
منكم مع اتحادهما في حادثة تباين قال الله تع فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف
او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكال بين ان
المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله لبس في العوامل والحوامل
والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان
تصيبوا فصل حكم المشترك التأمل حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل
في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع اعلم ان الواضع لا يخلو اما
ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر او لكل منهما مع الآخر
اي للمجموع او لكل منهما مطلقا والثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع
والا لم يصح استعماله في احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح
اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع استعماله لم يكن فيه استعماله في احد المعنيين
وان وجد الاول والثالث ثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى
فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون
هذا المعنى تمام المراد باللفظ واعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن
عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين
فقوله لانه لم يوضع للمجموع ووضعه للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك
انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف
واما على التقديرين الاخيرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكر ولا مجازا الا
لاستلزام الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى واحد
بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا
وهذا لا يجوز فان قيل يصلون على النبي الآية والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة
الاستغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلا بد

فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف
كسائر الصفات لا بحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تع ان
الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة
الاستغفار وقد اوردوا على هذه الآية في قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان
هذا ليس من المتنازع فان الفعل متعدد لتعدد الضمائر فكانه كرر
لفظ يصلون اجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم
الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز
في نحو هذه الصورة اي في صورة تعدد الضمائر ايضا فيكون الآية من المتنازع
فيه والجواب الصحيح لنا ان في الآية لم يوجد استعمال المشترك في
اكثر من معنى واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تع
وملائكته في الصلوة على النبي عم فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع
لانه لو قيل ان الله يرحم النبي عم والملائكة يستغفرون له يا ايها
الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد
من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما
الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم ان الله تع يدعو ذاته بايصال
الخير الى النبي عم ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة

من الله رحمة فقد اراد هذا المعنى لان الصلوة وضعت للرحمة كما
في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب
ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع
بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذاك ومن العبد
هذا واما المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم
ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا باس به ولا
يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ومما يبنى اختلاف
المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم ان معناه واحد لكنه
يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن
تفرد به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في
السموات الاية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر و
الدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع
[illegible]
الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة
على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس
لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الاية
لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا

ومما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار
لا سيما المتكبرين منهم لم يحصل منهم الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان
يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته
من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة
من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا و
قد صح ان النبي عم سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون
تسبيحهم تحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانية
الله تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الرأس
خصوصا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كاين لا يكون الا بسكون
خوارق العادات **التقسيم الثاني** في استعمال اللفظ في المعنى فان
استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والا
صطلاحي فاللفظ حقيقة اي بالحيثية اي يكون الوضع بتلك الحيثية
فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي
المعنى المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان
بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على
انه خطاء العوام فان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز اي فان استعمل

فمجاز

في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة او نحوها فمجاز
بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في
المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ
الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن
من جهتين ولا لعلاقة مرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد
فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل
حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني واما المنقول فمنه ما
غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة
في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس ~~حقيقة~~
~~في الثاني مجاز في الاول~~ من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف
او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع حتى هجر الباقي
كالدابة مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة ل
لكن اذا خصت به اي خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اي
المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذا اريد
بها غير ما وضعت له وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث
العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لا انها لما خصت به

لم يراع المعنى بيان

به فكانه لم يراع المعنى فصارت اسما له فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه
وهو ما يدب ليس لصحة اطلاقه اي المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى
الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان
في الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى
ولا لصحة اطلاقه اي المنقول على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الفرس
كما في المجاز فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ
على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل لترجيح هذا الاسم
على غيره اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره
من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح
الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر
كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة و
الاولوية لا لصحة الاطلاق ولا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا
يجري القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان
معنى المخامرة ليس يراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل
المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث
فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام من سوغ القياس في اللغة الا لغفلة
عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا لا الدابة والصلوة
اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل
ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى في المنقول ليس لصحة الاطلاق
فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق
الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة
شرعا على كل دعاء وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت
مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز

ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي
لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب
الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية الذين
هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما المجاز صريح
وكناية في المعنى المجازي وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان
ملزوم له اي لمعناه الموضوع له وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها ان
استعملت فيه قصدا لكن قصد بمعناه معنى ثان كما في طويل النجاد فانه استعمل
في الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة وطول القامة
ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فتنافي ارادة
الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة
فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية وان نسب
الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع
البقل فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل
في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت
الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى ولو قال
الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد
حقيقي مع ان الربيع ليس فاعلا في العقل وهذا كاذب في هذا الكلام كما
اذا قال رجل جاءني زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ فكلامه
حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل
عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب **فصل** هذا الفصل
في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني اوردتها
على سبيل الحصر والتقسيم العقلي اذا اطلقت لفظا على معنى بهذا يشمل اطلاق اللفظ
على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى فكان ينبغي ان يقال

ان يقال فان اردت عين الموضوع له فالحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم
وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال وان اردت غير الموضوع
له فالمعنى الحقيقي لم يحصل له اي لذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز
باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول اليه المراد ببعض الازمان الزمان
المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن ببعض
الازمان بهذا القيد لان النقض يتقدر استعمال اللفظ في غير الموضوع له
مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك الغير فانه كان زمان الحصول عين زمان
وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه
فبهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اريقت وان
لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد وان يوجد معنى لازم
لمعناه الوضعي ذهنا اي ينتقل الذهن من الوضعي اليه والمراد الانتقال في
الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى
وكالغايط وهو اما ذهني محض ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء
باسم مقابله كما يطلق البصير على الاعمى او منضم الى العرفي ان كان بينهما
لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغايط فانه لما وقع
في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على
هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفي او
الخارجي اي يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما اللزوم في
الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين
عرفيا وخلقيا فسمي الاول عرفيا والثاني خارجيا وحيث اي اذا كان اللزوم
الذهني منضما الى العرفي او الخارجي اما ان يكون احدهما جزء الاخر كاطلاق
اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء
والرقبة للعبد نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف على قوله
وهو

أي اللازم الذهني صح

جزء الآخر وح اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو اي اللزوم اما لـ
حصول احدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس واما بالسببية
كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس كقوله
تعالى وننزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا كما كان احسن
النوع الثاني المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء الاستعارة منها
بشكل الخصوص والاستعارة وهو لا وصاف الشجاعة والسنا وغيرها
الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة من ارادة المعنى الحقيقي الى
ارادة المعنى المجازي وهو يرمي رأيت اسدا يرمي والداعي الى استعمال
المجاز فانك اذا حاولت ان يخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رأيت
شجاعا كما اذا قلت رأيت اسدا فلا بد ان يكون لم يدعو الى تركه استعمال ما
هو الاصل في المعنى المط واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك المجاز
الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة
فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون
اعذب منه او صلاحيته للشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا
واذا استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او التسجيع فاذا كان التسجيع
داليا مثل الوحد والعدد ولفظ الاسد يستقيم في التسجيع لا لفظ الشجاع و
اصناف البديع كالتجنيسات ونحوها او بما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا
الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز استعمل لتجانس الشرك وما
بينهما شبه الاشتقاق او معناه اي اختصاص معناه فمن هنا شرع في
الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم ابي حنيفة لرجل عالم فقيه او التحقير كا
ستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب او الترهيب اي
اختصاص المعنى المجازي بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض
المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات لينفر السامع

يحتمل العكس ايضا اي قوله تعالى وننزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق
اسم السبب على المسبب لان الرزق سبب غائي للمطر واما بالشرطية
كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم هذا نظير اطلاق
الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم نظير اطلاق المشروط على الشرط
او يكون نصفه وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالا
سد يراد به لازمه وهو الشجاعة فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع
واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل
واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من
الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل
فان الجزء تبع للكل اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم
من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا ويراد به جزء الموضوع
له والكل يحتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ
الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز
بخصوص تستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد
بدون الرأس والرقبة اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز و
كالمحل فانه بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس
اذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء
والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر واعلم ان
الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع يصلح علاقة ~~للاستعارة~~
للمجاز ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة اي نظر
في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والرهبة وغيرها ان هذه التصرفات
على اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك
تمليك المنفعة بالمال فاذا حصل الاشتراك بين تصرفين في هذا المعنى يصح استعارة

احدهما الاخر كالوصية والارث فان كل منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل
الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدفن فالحاصل انه كما يشترط الاستعارة
في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للشرعيات
الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره
وكالسببية عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع كنكاحه عليه السلام
العقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك
اي ملك الرقبة سبب لهذا اي لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة
واريد به ملك المتعة وكذا نكاح غيره عندنا اي نكاح غير النبي عم ينعقد
بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة فهي لو كانت امة ثبت الهبة و
عند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تع خالصة لك
ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاحصان
عن السفاح وتحصيل الاحصان والايتلاف واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر
الى غير ذلك مما يطول تعداده وغير هذين اللفظين اي غير لفظ النكاح
والتزويج قاصر في الدلالة عليها اي المصالح المذكورة قلنا الخلوص في الحكم
وهو عدم وجوب المهر اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوص بك
اما في غير النبي عم فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا
احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اي لا تحل ازواج النبي عم لاحد
غيره كما قال الله تع وازواجه امهاتهم لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة
الرسالة وايضا تلك الامور اي المصالح المذكورة ثمرات وفروع وتبع النكاح
للملك لا عليها اي لا تزوج على الزوجة فيلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح
والطلاق بيده انما لها ذلك اي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما
لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج ولما كان الطلاق بيد الزوج خاصة
فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك لا عليها

عليها واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ
يدل عليه وانما يصح بهما اي بلفظ النكاح والتزويج لانهما صارا علمين
لهذا العقد جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا
يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما
لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين
لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي وكذا ينعقد اي
النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة
فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره
عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على
السبب اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع والهبة بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر و
يراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اي انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب
اذا كان اي السبب علة شرعت للحكم اي لذلك المسبب اي يكون المقصود
من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية له
فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق في
الثاني لا الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه
ثم شرى النصف الاخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك كل
العبد فانه بعد اشتراء النصف الاخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان
اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الاخر يعتق
هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف الاخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا
انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل
واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك
الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن

في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل
فانه بعد الفراغ من الشري يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما
لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية
وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في
في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي تأتي وهو قوله فان قال عنيت باحدهما
الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف بعض في صورة ان ملكت عبدا
فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة
وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد
عني ما هو تغليظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق
اطلاق السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا انما اذا كان
سببا محضا هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة فلا ينعكس
اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله فاذا كانت
الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الخ فانه قد فهم منه
انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد
بالسبب المحض ما يفضي الى الشيء ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل
حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد و
الاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء على الاصل الذي
نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة و
تلك الازالة سبب لهذه اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ يفضي
اليها وليست هذه اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة
فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا للشافعي رح انه اذا لم يكن السبب
مقصودا من المسبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب ولا يثبت ايضا بطريق
الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق

بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة
ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط
مبني على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة
والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته
في البعض وباللزوم عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة
ايضا لما قلنا انها لا يصح بكل وصف بل بالمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال
بينهما فيه اي بين العتاق والطلاق في معنى المشروع كيف شرع لان الطلاق
رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان في المتفرقات
اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي
وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت فنقله الشرع
الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رح
على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق والطلاق بازالة القيد فوجد الملك
المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم يعني الاعتاق ازالة الملك عند ابي ح رح
في مسئلة تجزي الاعتاق لكن بمعنى ان النص في الصادر من المالك هو اي
ازالة الملك لا بمعنى ان الشرع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد با [الاعتاق]
اثبات القوة اي يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع
وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لا [ثبات]
القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب
بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك
فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل او يطلق اي الاعتاق
عليها اي على ازالة الملك مجازا فقوله اعتق فلان عبده اي ازال ملكه
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وح يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق

عطف على قوله فيستند فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله او يطلق
عليها مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول
اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول في اثبات
القوة المخصوصة لا في ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك
يرد عليه اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الـ
الشرعية انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك لا للفظ الاعتاق
حتى يقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة
الملك وازالة القيد ولا يتعلق بحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان
هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل لابطال الاستعا[رة]
بوجه اخر وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست اي ازالة الملك
لازمة لها اي لازالة القيد فلا تصح استعارة هذه اي ازالة القيد لتلك
اي لازالة الملك بل على العكس فان الاستعارة لا يجري الا من طرفي واحد
كالاسد للشجاع وكذا الاجارة الخ عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ الـ
العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع تنعقد بلفظ البيع
دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا
على الاصل المذكور ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون
العكس ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة جواب اشكال وهو
ان يقال لا نسلم استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله
بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا تصح بهذا اللفظ بقوله
لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم قوله ذلك اشارة الى
الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للا
ضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا يصح فكذا المجاز عنها فالاجارة انما تصح
اذا اضيف العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة الـ

في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة
والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك
بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة
ليست سببا للملك المتعة الذي يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ عليها باين
معناه للاشتراك بينهما في اللازم هو كالاستعارة ثم انما لا يثبت العكس
لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد وانما مثال البيع
والملك فصحيح ولعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها
فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا
بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا لا
شتراط المشابهة في اخص الصفات مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة
في حق التكلم عند ابي حنيفة رح وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا
ابني للاكبر منه سنا في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة
بهذا اللفظ والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتداء وخبر وعندهما ثبوت
الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة بهذا اللفظ والاصل ممتنع وفي
شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما اتفق
العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في
حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ
بطريق ~~الحقيقة~~ المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت
بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة رح في حق
التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف
عن لفظ هذا ابني فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن
التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان
لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والا

الاول صحيح في المعني مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي خاتم مقامه
والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني
اليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن حقيقته بالاتفاق
ولم يذكر الخلاف الا في جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل
وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني
اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق حكم اي حكم
المجاز خلف عن حكم الحقيقي وعند ابي حنيفة رح هذا اللفظ خلف عن عين
هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلي كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة
فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني
خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية والامر الثاني
ان فخر الاسلام رح قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدا وخبر
موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل
بحقيقته اي بالمعني الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتداء وخبر و
تعذر العمل بالمعني الحقيقي مخصوصان بهذا ابني فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا
والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني مراد به البنوة فحاصل
الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعني المجازي هل يشترط امكان المعني
الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعني الحقيقي لا يصح
المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان في المجاز ينتقل
الذهن من الموضوع له الي لازمه فالثاني اي اللازم موقوف علي الاول
اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد
بالخلفية في حق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعني الموضوع
له لتوقف المعني المجازي عليه وايضا بناء علي الاصل المتفق عليه ان من
شرط صحة الخلف امكان الاصل كما في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل

الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة ان حلف بقوله والله لا
مسن السماء تجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر ففي كل موضع يمكن البر
ينعقد اليمين وتجب الكفارة ففي مسئلة مس السماء يمكن في حق البشر كما كان
للنبي عليه السلام وان حلف لا شربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه
لا تجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد هاتان المسئلتان
والفرق الذي بينهما وانما لم يذكر في المتن مسئلة الكوز لان المعتاد في كتبنا
ذكرهما معا فكل منهما ينبئ عن الاخر قلنا موقوف علي فهم الاول لا علي ارادته اذ
لا جمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز والمراد المعني الحقيقي والمجازي فيها اي في
الارادة فاذا لم يتوقف علي ارادة الاول لا يجب امكان الاول بل حيث توقف علي فهم الا
ول وفهم الاول مبني علي صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع ارادته
علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان هذا المعني لازم البنوة
فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه
لاستحضار المنادي بصورة الاسم بلا قصد المعني فلا يجري الاستعارة لتصحيح
المعني فان الاستعارة يقع اولا في المعني وبواسطته في اللفظ فيستعار اولا
الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع
ولا جل ان الاستعارة تقع اولا في المعني لا يجري الاستعارة في الاعلام
الا في اعلام تدل علي المعني كحاتم ونحوه ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له
فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيدا اسد ليس باستعارة بل هو
تشبيه بغير الة لانه دعوي امر بخبر قصدا لان التصديق والتكذيب
يتوجهان الي الخبر وانما يكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رايت اسدا
يرمي وان كان هذا مستفيدا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود
فان القصد الي الرؤية هنا فعلي هذا لا يكون هذا ابني استعارة قلنا
ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معني الحقيقة في الشيء لاجل

البر وهو مس السماء صح

يكفي صحة اللفظ من حيث العربية صح

المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ
عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير الة بناء على الدليل الذي
ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابي استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا
يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة للمعنى امر
مستحيل قصدا فهذا عين مذهب من ان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي
قلنا هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس ويسمى استعارة اصلية لانه يلزم ح
قلب الحقايق لا في الاستعارة في المشتقات ويسمى استعارة تبعية نحو نطقت
الحال او الحال ناطقة فانه استعارة بالاتفاق ولا يلزم منها قلب الحقايق وهذا
ابي من هذا القبيل هذا الذي ذكر ان زيدا اسد ليس باستعارة بناء على ان الاس
تعارة لا تقع في خبر المبتدا انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس
اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدا عند علماء البيان كما يقال
الحال ناطقة اي دالة استعير الناطقة للدالة لتروى في الاستعارة في خبر المبتدا لكن
ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوز نحو هذا في خبر المبتدا وفرقهم
ان الاستعارة في خبر المبتدا يستلزم قلب الحقايق اذا كان خبر المبتدا اسم جنس
اما اذا كان اسما مشتقا فلا يلزم قلب الحقايق نحو الحال ناطقة فلا يجوز في اسماء
الاجناس ويجوز في المشتقات وههنا خبر المبتدا وهو ابي اسم مشتق لان معناه هو
مولود مني فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم سموا
ان الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال
والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما يقع فيها بتبعية وقو
عها في المشتق منه وسيأتي قريبا ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده في
المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة عليه لا يلزم ما هو
الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع قولهم رايت اسدا يرمي
استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكره في المتن ان زيدا اسد دعوى امر مستحيل

مستحيل قصدا بخلاف رايت اسدا يرمي لا شك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء
الاجناس لا يجري الاستعارة في خبر المبتدا ويجري في الاسماء المشتقة اضعف من
الاول وفرقهم ان الاول يفضي الى قلب الحقايق دون الثاني اوهن من نسج
العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما
الذي اوجب ان احدهما استعارة والاخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الا
عتراضات في المتن لعدم الحاجة اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة
بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم
الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابي من قبيل المشتقات فتقع
فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي **مسئلة** قال بعض الشافعية
لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا
لا ضرورة في استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعي الذي ياتي من بعد واذا
لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب
ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجاز فهذه الضرورة لا ينافي العموم بل
العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا الامر ما وجد
في الاستعمال ضرورة وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة
وهو في كلام الله تع كثير كقوله تع يريد ان ينقض وقوله لما طغى الماء والله تع متعال
عن العجز والضرورة نظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا ال
صاع بالصاعين وقد اريد به المطعوم اجماعا فلا يشمل غيره عنده ذكر الصاع واراد
ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال **مسئلة** لا يراد من اللفظ الواحد معناه
الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق معتق المعتق مع و
جود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فا
جلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تع او لامستم النساء لان
الوطي وهو المجاز مراد بالاجماع اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل و

هو المعتق مجاز في معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع
وجود المعتق وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين
فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في الامان في قوله امنونا
على اولادنا فلان الامان لحقن الدم فيبتني على الشبهات وفي هذه المسئلة روا
يتان ولا جمع بينهما بالحنث حافيا او متنعلا في لا يضع قدمه في دار فلان لانه
مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز لعلم انه يذكر ههنا
مسائل متوهم انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لا يضع قدمه
في دار فلان يحنث ان دخلها حافيا او متنعلا او راكبا والدخول حافيا معناه
الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في لا يضع متعلق بقوله لا جمع
بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس
المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج
الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل وكذا اي في باب عموم المجاز
قوله لا يدخل في دار فلان يراد بها نسبة السكنى اي يراد بطريق المجاز
بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما
حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملكا لفلان ولا يسكن فلان ساكن
فيها يحنث بالدخول فيها وهي تعم الملك والاجارة والعارية بطريق
لان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز اي لا يراد نسبة الملك الحقيقة وغيرها
اي العارية والاجارة بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة
والمجاز ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث
بالحنث اذا قدم نهارا او ليلا في امرأته كذا يوم يقدم فلان لانه
يذكر للنهار وللوقت كقوله تع ومن يولهم يومئذ دبره صورة المسئلة
انه قال لامرأته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا
فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز

والمجاز قوله لانه تذكر دليل على قوله ولا بالحنث والنهار في لانه يرجع الى اليوم
والمراد باليوم في الاية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت
مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق
الوقت والضابط هو قوله فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت
لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان
معيارا له اي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم
وهذا البحث يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني فان امتد الفعل امتد
المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار اولى وان لم يمتد اي الفعل
كوقوع الطلاق هنا اي في قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار
فيراد به الان اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الان
كون ذلك الان جزءا من قوله تع ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلو
موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الان جزء من النهار او من
الليل ولا بالحنث عطف على بالحنث الذي سبق باكل الحنطة وما يتخذ منها
عندهما في لا ياكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز
ولا يرد قول ابي حنيفة رح ومحمد رح على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز نحو قال لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين هذا
مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا
فهذه ثمرة الخلاف وانما كان نذرا ويمينا لكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين
بموجبه هذا دليل على قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه كقوله لان ايجاب
المباح يوجب تحريم ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
كما ان شرى القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه فالحاصل ان هذا ليس جمعا
بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين

لا يعتبر في النهار في سواء كان الان في

والمراد بالموجب اللازم المتاخر فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان
لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة الاسد
بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي يستعمل ويراد به لازم
الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله
يرد عليه انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اي اليمين كما اذا اشترى
القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
يمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم
ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع
للنذر وهو انشاء فثبت الموضوع له وان لم ينو وتحقيقه هذا الجواب انه نسلم
ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاء انما يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي
والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد فهذه
المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر
مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط
فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا تاثير للارادة فيما نواهما واما اليمين
فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اورده
اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين
وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى
انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة
لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين
الله تعالى ولفظه يدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفيه
بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت المعنى المجازي ونفيت
الحقيقة لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد وقضاء
القاضي اثر فيه **مسئلة** لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة

الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام
كدلالة الحال نحو يمين الفور او معنى في المتكلم كقوله تعالى واستفزز من
استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظا خارجا عن هذا الكلام كقوله
فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا يخرجه من
ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج
فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن نحو لا عالم
بالبلد ونحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين نفي الحوائج لا يكون بالنية
وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع فيراد الحكم وهو نوعان الاخروي
والماثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول ثابت اجماعا على صدق عزيمته
والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضاء بماء نجس جاهلا وصلى
لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب على صدق عزيمته ولما اختلف الحكمان
صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك
لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو
النوع الاول وهو الحكم وهو الثواب اتفاقا فلم يثبت الاخر اي النوع الاخر
وهو الجواز ونحو لا ياكل من هذه النخلة ولا ياكل من هذا الدقيق ولا تشرب
من هذا البئر حتى اذا استف او كرع لا يحنث ونحو لا تضع قدمه في
دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة ينصرف الى الجواب
لان معناه الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار
والانكار اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا يكون معنى
في المتكلم اي حقيقة صفة له ولا يكون من جنس الكلام او يكون معنى في المتكلم
او يكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام اما لفظ خارج
عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام اخر اي يكون ذلك اللفظ
الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل

بل عين هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم
هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في
التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او زائدا
فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع
على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا
من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد
اولى فانحصرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص
كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص الغير الكلامي وههنا جعل من قسم القرينة
اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب
في بعض الافراد حكما مناقضا للحكم يوجبه العام وكون التخصيص ليس كذلك لا يكون
كلاميا فكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وههنا
نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة
وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية
جئنا الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب
ذلك القسم لكن لم نذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة ما هو عقلا
او حسا او عادة او شرعا فنبين ههنا هذا المعنى ففي يمين الفور كما اذا
ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة
مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله
تعالى واستفزز من استطعت القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله
فمن شاء فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة لا يجتمع مع العذاب المستفاد من
قوله انا اعتدنا تمتنع عقلا و في قوله طلق امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة
ممتنعة عرفا وفي قوله عليه السلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا
وفي لا يأكل من هذه النخلة و الدقيق حسا وفي لا يشرب من هذه البئر حسا

حسا او عرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما
او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي
ممتنع في قوله لا يأكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم الاكل فهو
ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع
فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا حسا او عادة
لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز
من قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي ح
رحمه الله المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما المعنى
المجازي اولى نظيره لا يأكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما
الى اكل ما فيها **مسئلة** وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله
لامرأته وهي اكبر منه سنا او معروف النسب هذه بنتي اما الحقيقة اي المعنى
الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في الاكبر سنا منه فظاهر وفي الثاني
فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان تثبت مطلقا اي في حقه وفي
حق من اشتهرت النسب منه اي يكون دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت النسب
منه وينتفي عمن اشتهر منه لا يمكن هذا اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه
عمن اشتهر منه لانه [illegible] يثبت ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط اي يثبت
المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينفي
عمن اشتهر منه وذا متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه
لاشتهاره من الغير ولا يكون اي تكذيب الشرع المدعي اقل من تكذيبه نفسه و
النسب مما يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله اما الحقيقة والمراد
ان المعنى المجازي متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا اي بلفظ
هذه بنتي مناف للملك يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها

بخلاف العتق في انه لا يحتمل التكذيب والرجوع

[illegible]

والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا
فعلم انه ان ثبت التحريم ثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق
ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا لان هذا اللفظ يدل
على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق من اصله فكيف يثبت به
التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام رح على
هذا الوجه ان الحقيقة اما ان يثبت في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير
ممكن او في حقه فقط ثم هذا اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع
يكذبه او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا مناف
لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلملك المنافاة ايضا والفرق بين
التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول ما ثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت
النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ
السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون
هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار هكذا
فاقول لا حاجة الى قوله اما ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم
لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم
بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل
الثاني لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل لانه
الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لا
يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافاة المذكورة ولو قرره
بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام و
هو ممتنع لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز
وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان احسن مسئلة

الداعي

الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء للمستعار منه و
هو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار
وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة وهي
الصارفة من ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمي
في رايت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا
حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رايت شجاعا
فاذا قلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال
ما هو الاصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل و
هو المجاز وذلك الداعي اما لفظي او معنوي فاللفظي اختصاص
لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا
ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا او لفظ المجاز يكون اعذب منه او
صلاحيته للشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام
موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع
فاذا كان السجع داليا مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد
مستقيم في السجع لا لفظ الشجاع واصناف البديع كالتجنيسات
ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة
نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز استعمل
لتجانس الشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق او معنا
اي اختصاص معناه فمن هنا شرع في الداعي المعنوي
بالتعظيم كاستعارة اسم ابي حنيفة رح لرجل عالم فقيه
متق او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير

للجاهل او الترغيب او الترهيب اي اختصاص
معنى المجاز بالترغيب او الترهيب كاستعارة
ماء الحيوة لبعض المشروبات ليترغب السامع
واستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع

او زيادة البيان

السامع او زيادة البيان اي اختصاص معنى المجاز بزيادة البيان فان
قولك رايت اسدا ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا فان
ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم
فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة دعوى بلا بينة او
تلطف الكلام بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه اي الداعي الى استعمال المجاز
قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر المسك موج الذهب لفحم فيه جمر موقد
فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم
او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام اي الداعي الى
المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد
في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ
الموضوعة على معانيها يكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدي المعنى بدلالة
اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات
متكثرة فبعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف تكون دلالة
لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كان القرينة
مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ومن
اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز
اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم
ان المجاز يوجب سرعة التفهم يرتهنا المعنى ويمكن ان يكون معناها انك
تؤدي بعبارة لسانك كنه ما في قلبك فانك اذا اردت وصف الشيء
بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد
ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل
على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شيء يعرف السامع كمية
سواده فيشبه به او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد او غير ذلك

بالرفع ايضا اي يكون الداعي الى المجاز غير ماذكرنا في هذا الموضع مما ذكرنا في
مقدمة الوشاح فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه ان الغرض
من التشبيه ماهو فانه يكون غرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز
ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما
يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة **فصل** وقد يجري
الاستعارة التبعية في الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين
اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات
والحروف وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا يقع اولا
بتبعيته وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اي دالة فاستعير
الناطق للدال بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف
فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف كاللام مثلا
فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول
يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ثم
بواسطتها اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام له اي للتعقيب
كما في لدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل الولادة علة
للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف
ووقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام يدخل في العلة الغائية وهي
الغرض ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة
حقيقة على المعلول وهنا نذكر حروفا يشتد الحاجة اليها ويسمى حروف المعاني
منها حروف العطف الواو ولمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع
استعمالها وهي بين الاسمين المختلفين كالواو في بين المتحدين فانه يقال جاءني رجل
ولا يمكن هذا في رجل وامراة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تاكل السمك
وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي

واما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عم ابدؤا بما بدأ
الله تع لا بالقران فان كونه من الشعائر لا يحتملها اي الترتيب وقوله عم ابدؤا
بما بدأ الله لا يدل على ان البداية به موجبة لبدايتكم لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كا
لتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما
الوجوب في الحقيقة بالامر له عم من وحي غير متلو وبالنسبة الينا علمنا بقوله ابدؤا
وزعم البعض انها للترتيب عند ابي حنيفة وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحد
عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها
وهذا اي زعم البعض باطل لان الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث
بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع
واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا
في صيرورته طوالق اي لا ترتيب في صيرورتها هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا
كررت ثلث مرات مع غير المدخول بها فقال ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط
يقع الثلث كذا هنا وان قدم الاجزية اي قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق
وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اي اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق
بالاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما
المولى معا صح نكاحهما ولكن بين منفصلين اي قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد
زمان اعتقت هذه او بحرف العطف اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية
فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما في الاسلام فقد
وضع المسئلة هكذا رجل زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج
ففعله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان تقييده به لا بد
ان يقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد
طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع
المسئلة في الجامع الكبير فلا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذي نحن بصدده

لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد
واحد لانه نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف بالع
بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى ودون رضاهما
دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا
الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع
الكبير وان زوج الفضولي اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية
وان اجازهما معا اي قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اي قال اجزت نكاح
هذه وهذه بطلا اي نكاح كل واحدة منهما لجعلهم و للقران وان قال اعتق اي
في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له يسوي ذلك فان قرن
متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني
وثلث الثالث لانه لما عتق قال العتق اي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من
الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السوية فاذا قال بعد السكوت وهذا
وسكت فقد عطفه على الاول فموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف
الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم قال وهذا فموجبه عتق
ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن
الاولين لجعلهم و للقران اي جعلهم حرف العطف فيما اذا قرن متصلا للقران لا
بمنزلة قوله اعتقهم اي معا لانه لو لم يكن للقران لم يثبت الترتيب كما في مسئلة
السكوت قلنا اما الاول فلانه لما اعتقت الاولى لم يبق محلا للتوقف فان نكاح
الامة على الحرة لا يجوز فلم يبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها واما الثاني ف الثانية صح
الثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط
والاستثناء وهنا اشارة الى ان في المسئلتين كذلك اي آخر الكلام
مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان
نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق اي هذا

هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما
بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون اول الكلام مغيرا صح بخلاف الامتين
اي في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال لـ
اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف
اول الكلام وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد
ذكر في الجامع الحصيري قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة
الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة
الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت
نكاح هذه وهذه فانه افرد كل واحدة منهما بخبر اما في مسئلة الامتين
فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف
حتى لو افرد هنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين بان قال اعتقت
هذه وهذه عتقا معا وصح نكاحهما وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب لـ
المشاركة ففي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة
وانما تجب اي المشاركة اذا افتقر الاخرى الى الاول فيشاركه الاول
اي آخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اي بعين ما تم لا بتقدير مثله
اي مثل ما تم ان لم يمتنع الاتحاد اي ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول
متحدا في المعطوف والمعطوف عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع
الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله هنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان
يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين
الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار صح لا بتقدير مثله اي لا يقدر شرط آخر
حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت
طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى

ولا يتقدبره اي يتقدر بمثله وهو عطف على قوله لا يتقدر بمثله ان اتسع
اي الاتحاد نحو جاءني زيد وعمرو لا بد ان يكون زيد غير مجي عمرو و
بعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب
القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي
كما لا تجب الصلوة عليه بنسبة ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب
ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله
اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله اتوا الزكوة لكنا نقول انما لا تجب الزكوة
على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها والقائل بوجوب
الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن
العقل خصصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا غير ووجوب الزكوة
اذ هي مالية يمكن اداء الولي عنه وهذا فاسد عندنا والاشارة راجعة
الى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية ففي ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة
المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف
الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم
مشاركته في الجزاء لما ذكرنا ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت
اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي
ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع فاجاب بانها
في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في
كونهما جملتين اسميتين يوجب كونها معطوفة على الجزاء بكليهما لا على مجموع
الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء
الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة

~~على الشركة~~ فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف للعطف مفتقرا الى ما
قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كالجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فيحمل
على الشركة ليكون الواو على اصلها جارية بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها
على الشركة فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا يكون في قوة المفرد فلا يكون
مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالواو يكون لمجرد
السبق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق
يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله
وضرتك طالق توجب العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء
لكفى ان يقول وضرتك فقوله بخلاف يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط و
لهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله
واولئك هم الفاسقون اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب
كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم
المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم الى آخره فان قوله ولا تقبلوا
جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة واولئك هم الفاسقون
جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا
ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك فعطفنا الاول على الجزاء دون الآخر وثمرة
هذا تاتي في آخر فصل الاستثناء الفاء للتعقيب ولهذا تدخل في الجزاء
فان قيل ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان تدخل على
الترتيب من غير تراخ وقد تدخل في المعلول نحو جاء الشتاء فتاهب و
قد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو قوله عليه السلام لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه
فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف
قوله هو حر ولو قال للخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال

فاقطعه بخلاف قوله هو حيلو فقطوه فاذا هو لا يكفي نفسي كما قال ان
كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد يدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك
الغوث ونظيره اد الي الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت آمن
اعلم ان اصل الفاء ان يدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة
وانما يدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية
للعلة فتصير العلة معلولا فلهذا يدخل على العلة باعتبار انها معلولة من ذلك
قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن ذا هبة
فدعه فدولته ذاهبة ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت
حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر
لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان
تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى الحصول
بالمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة
فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك ولا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان تقول
ائتني اكرمك وكذا في الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول
ائتني فانت مكرم فكما لا يجعل الماضي بمعنى المستقبل لا يجعل الاسمية بمعنى المستقبل
بالطريق الاولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي
قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم يجعل
الماضي بمعنى المستقبل لم يجعل الاسمية بالطريق الاولى ثم الترتيب مع التراخي
وهو اي الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله
والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما
يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن
يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها اي عند ابي حنيفة رحمه الله
في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه يأتي هناك قوله

هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء س
يقع الاول اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت
لان التراخي عنده انما هو في التكلم ويلغو الباقي لعدم المحل لان المرأة غير
مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال
لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت فانت طالق وسكت ثم قال
انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها
ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها اي ان قدم الجزاء
ولم يذكره للعذر السابق نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم
تعلقهما بالشرط كانه سكت عنهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار و
لما كانت المرأة مدخولا بها يكون محلا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث
لقربه بالشرط وان قدم اي الشرط تعلق الاول ونزل الباقي وهذا ظاهر
وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم
مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها
فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله
ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس
هذا القول في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط
بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو
فلهذا قال زفر رحمه الله في له علي الف درهم بل الفان يجب ثلاثة آلاف
لانه لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا
قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا في العرف نفي الزيادة ذا اشارة الى التدارك
اي التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد به نفي الزيادة عرفا نحو سني ستون
بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اي الانشاء لا يحتمل
التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب

نقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اي لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق
والكذب قلنا تقع الواحدة اذا كان ذلك اي قوله انت طالق واحدة بل
ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة لا يمكن
التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله
بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اي
الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثاني بالشرط مقام الاول
اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا
يملك الاول اي الابطال المذكور ويملك الثاني اي الافراد المذكور فيتعلق
بشرط آخر اي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان
احدهما ان دخلت فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت فانت طالق
ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين
ان دخلت بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة
الاول كما قلنا اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت فانت طالق
وطالق وطالق فان الواو عطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق
به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما
لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو ولكن
للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان دخل في الجملة يجب اختلاف
ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد
يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمروا فانه تدارك عدم رؤية
زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين
في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان يكون التي
بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان يكون التي بعدها مثبتة وهي

وهي بخلاف بل فان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول فان اقر لزيد
بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي صح
يحتمل ان يكون تكذيبا للاقرار فيكون ايضا النفي ردا الى المقر ويمكن ان لا يكون اذ
يجوز ان يكون معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد
العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان
تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه اي على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان
التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه
يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرفت في بيان التغييرات ان
صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لا انه ثبت الحكم في الصدر ثم يرجع
البعض وعلى هذا قالوا في المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كان لي قط لكنها
لزيد وقال زيد باعها مني او وهبها بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له
القيمة للمقضي عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت
موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد ثم تكذيب الشهود واثبات
ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفي
عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه اي على المقضي له لا على زيد فيضمن
القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى [illegible] البحث الاول وهو ان
لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن
تداركا لما قبله او لا فان صلح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستأنف اي وان
لم يتسق اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا
نحو لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فيصح الوصل
على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل
على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا
فحملناه على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تداركه بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا

ولا يكون ذا لاقرار بل يكون نفي التسبب بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن
مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح ويجعل
مبتداء لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين ففي هذه المسئلة الكلام غير
متسق لانه لا اتساق ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين
وذا لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات
ذلك النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق
فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح
اخر مهره مائتان او لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم
الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه للتخيير كاية الكفارة فقوله
هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء
ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى يشترط صلاحية
المحل اي حين ايقاع العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله
انشاء فيكون بيانه اظهار للواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام
انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين
وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار
هنا فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق
في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك
ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء
بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه
الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية
المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه
اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات
كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء

انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا ايهما تصرف صح فلهذا
اي لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق
بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا قلنا
ذكر الاجزية مقابلة بانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال صح
او تخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه القتل او الصلب واخذ المال
جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث
بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان شاء قطع ثم قتل
او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا صح
ولا من او لاحد الشيئين قال الا في هذا حر او هذا لعبده ودابته انه باطل لان
احدهما الذي هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة رح يحمل على
الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر او هذا وهذا
فيخير بين الاول والاخيرين يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما
حر وهذا يمكن ان يكون معناه هذا حر او هذان فيخير بين الاول والاخيرين
لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه ح يكون تقديره احدهما
حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر او هذان حران ولفظ حر
مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله و
هذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام
على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث
فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان مما
تفرد بهما خاطري واذا استعمل في النفي يعم نحو لا تطع منهم اثما او كفورا اي لا
هذا ولا ذا لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان
قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا او هذا يحنث بفعلهما
الا احدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف على انه لا يفعل هذا

لا لفظ حران فالاول ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه صح

بين

الجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما
كما اذا حلف لا يرتكب الزنى واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما في
النفي اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك بان لم يكن للاجتماع تاثير في المنع اي
دلالة الدليل على ان المراد احدهما انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع وعلم
ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تاثير في المنع اي انما منعه لاجل
الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فههنا للاجتماع
تاثير في المنع فان تناول احدهما لا يحنث اما في الصورة الاولى فالدليل دال على
انه انما حلف لان كل واحد منهما حرام في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل
احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا
يفعل المجموع فلا يحنث بفعل كل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا
يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة
الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع محتاج اليه وقد يكون
للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه
احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فان له ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد
بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى
هذا قالوا لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة
وقد تستعمل للتخيير كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم لا ان احدهما يرتفع
بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك
فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا لا يحنث للغاية نحو حتى مطلع الفجر
وحتى راسها وقد يجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس وتدخل على جملة
مبتداة فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان جواب الشرط هنا محذوف
اي فبها او فالخبر ذلك وهو الآتي وان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت
السمكة حتى راسها بالرفع اي ماكول فان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد

الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستانسوا
والا فان صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة و
الا فللعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع
قبل الصياح لان حتى للغاية في مثل هذه الصورة وان قال عبدي حر ان لم آتك
حتى تغديني واتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل
هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى
عندك حتى اذا تغديت عندك من غير تراخ بر وليس لهذا اي للعطف المحض نظير في كلام
العرب بل اخترعوا اي الفقهاء استعارة حروف الجر الباء للالصاق والا
ستعانة فيدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت هذا العبد بكر يكون بيعا
وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر
بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه
الا خروجا ملصقا باذني وفي الا ان آذن لا اي ان قال لا تخرج الا ان آذن
لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذ
نه لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر
والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء
فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه
الا ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع
المنع اقول يمكن توجيهه على وجه آخر وهو ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر و
المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام نحو آتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم
فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بانه
على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا
يحنث بالشك وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي تتعدى الى المحل
فيتناوله كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برءوسكم لا تتناول كل المحل تقديره [illegible]

ط فللعطف المحض لان فعله لا يصلح
جزاء لفعله فصار كقوله ان لم
آتك فاتغدى عندك صح صح

الصقوها بر وكم اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل و
والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب
الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط
بيدي لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله كجلدت اليد فاذا دخل
الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله على
للاستعلاء ويراد به الوجوب كان الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط
نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا
مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به
المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل
الخطر والشرط حتى لا يصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف
فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا باصله اي عند ابي حنيفة
كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناها الحقيقي
فمع طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانه للشرط عنده
واجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما اي ثلث الالف لانها بمعنى
الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض ينقسم على اجزاء المعوض اما
من فقد مر مسائلها اي في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي الى لانتهاء الغاية
فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اي اذا احتمل الانتهاء الى الغاية والا فان امكن
تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر بتاجيل الثمن لان صدر
الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف
دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن اي وان لم يمكن
تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تخصيص الكلام ان احتمله اي التاخير نحو
انت طالق الى شهر ولا نية التنجيز والتاخير يقع عند مضي شهر وعند زفر
يقع في الحال فيبطل قوله الى شهر فالغاية ان كانت غاية قبل التكلم نحو بعت هذا ان

هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك واكلت السمكة الى رأسها لا تدخل
تحت المغيا وان لم يكن اي لم يكن غاية قبل تكلمه فصدر الكلام ان
لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل فان صدر
الكلام لا يتناول الغاية وهي الليل فيكون الغاية حينئذ لمد الحكم اليها
فقوله فكذلك جواب الشرط اي لا يدخل الغاية تحت المغيا وان تناول
اي تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها يتناول المرفق م فذكر هاهنا
لاسقاط ما وراءها س اي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية
م نحو الى المرافق فيدخل تحت المغيا والنحويين في الى اربعة مذاهب الدخول
الا مجازا س اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا م وعكسه
س اي المذهب الثاني هو ان لا يدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا
كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب م و
الاشتراك س اي المذهب الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية تحت
المغيا في اي الطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة م والد
خول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن س هذا هو
المذهب الرابع م وما ذكرنا في الليل س وهو ان صدر الكلام لم يتناول الغاية
لا يدخل تحت المغيا م والمرافق س وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية
تدخل تحت حكم المغيا م يناسب بهذا الرابع س اي يعني ما ذكرنا ومعنى
ما ذكر النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وانما الاختلاف في العبارة
فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا
ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل التلثرح
بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض الاوليين اوجب الشك وكذا الاشتراك
اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت
حكم المغيا بالشك فان تناولها لا يثبت خروجها م وبعض الشارحين

قالوا هي غاية للاسقاط فلا يدخل تحته س اي بعض المتاخرين من
اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رضي الله عنهم بهذا الوجه و
هو ان الي للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست
للغسل بل للاسقاط فلا يدخل تحت الاسقاط فيدخل تحت الغسل ضرورة و
ذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا يكون الغاية غاية للغسل المجموع لان
غسل المجموع الي المرافق صح فقوله الي المرافق يفهم منه سقوط البعض و
معلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط
فقوله الي المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط
فان قال له علي من درهم الي عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء
لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الاخر عند ابي حنيفة رحمه الله
فتجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان فتجب عشرة وعند زفر رح لا
يدخل الغايتان فتجب ثمانية وتدخل الغاية في الخيار عنده اي باع
على انه بالخيار عنه الي غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار
ثابتا في الغد عند ابي حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول
ما فوقه فقوله الي الغد لاسقاط ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في
رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة رح لما ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو
بعت الي رمضان اي لا اطلب الثمن الي رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا
الي رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الي رمضان
لاسقاط ما وراءه وفي للظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت
هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في انت طالق
غدا يقع الطلاق في اول النهار ليكون واقعا في جميع الغد وفي في الغد
ان نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا الا
ان ينوي في دخولك فيتعلق به وقد يستعار للمقارنة ان لم يصح

ان لم يصح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعني الشرط فلا يقع بانت
طالق في مشية الله ويقع في علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق
بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك
لان مشية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله
فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله لا يراد به التعليق فا
لمراد ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع
اثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم
فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة
لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للآخر وثنتان لو قال قبلها
اي يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق
المذكور اولا واقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال
يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا
وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة
يقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها
واحدة يقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة وعند للحضرة قوله لفلان عندي
الف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم كلمات الشرط ان للشرط فقط فتدخل
في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق
يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحيوة واذا عند الكوفيين يجيء للظرف وللشرط
نحو واذا يحاس الحيس يدعى جندب ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند
البصريين حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ومدخوله
في امر كائن او منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بادني سكوت في متى لم
اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال اذا اي ان قال اذا
لم اطلقك انت طالق فعندهما كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس اي لو قال لها طلقي

اولى
واذا تكون كريهة ادعى لها

او ليس
واستغن ما اغناك ربك بالغنى

اي كقوله متى لم اطلقك انت طالق
حتى يقع بادنى سكوت كما في اذا
شئت فانه كمتى صح صح

نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي
نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله حملا
كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك انت طالق لما ان اذا محمول على
متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة رح كان اي قوله
اذا لم اطلقك فانت طالق عند ابي حنيفة كقوله ان لم اطلقك فانت طالق عند
ابي حنيفة فاحتاج ابو حنيفة رح الى الفرق والفرق انه لما جاء كلا المعنيين وقع
الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمه في انقطاع تعلقه
بالمشية فلا ينقطع بالشك لكن لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم
اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت
فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وثمه لي في طلقي
نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان
انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق
فلا ينقطع بالشك وكيف سؤال عن الحال فان استقام اي السؤال عن الحال
وجوابه محذوف اي فبها او يحمل على السؤال عن الحال والا بطل اي
ان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف وبحنث فيعتق في انت حر كيف
شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر وبطل كيف
شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت او انت طالق كيف شئت
ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت حر او انت طالق باية
كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر
الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعيا
او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام
وتطلق في انت طالق كيف شئت ويبقى الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا
خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذلك

فذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر
نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من
اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل
في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي و
عندهما يتعلق الاصل ايضا اي في انت طالق كيف شئت فيتعلق اصل
الطلاق بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات
فحاله واصله سواء اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان
العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى
بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا وفيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق
اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء
في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا
وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الاخر

فصل

في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية والكناية يحتاج اليها ولا
ستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست
ابا بزان قالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن
الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي شيء عن
النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين
تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم
فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله انت
طالق اعلم ان علماءنا رحمهم لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت
بائن وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ
كنايات عندكم والكناية ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه
الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشايخنا رحمهم الله

بان اطلاق لفظ الكناية علي هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكر في المتن فيقع
بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء علي تفسير الكناية عندهم
ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعي وهو البينونة ولا يحتاج
في الجواب الي هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا
قال بتفسير البيان لا يحتاجون الي هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر علماء صح
لفظا يقصد بمعناه معني ثانٍ ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه
بنيته الي الطلاق فتطلق علي صفة البينونة لانه اريد به الطلاق يتصل
هذا بقوله فيراد بالبائن معناه الا في اعتدي فانه يقع به الطلاق
الرجعي وهو استثناء من قوله فيطلق علي صفة البينونة لانه يحتمل
ما تعد من الاقراء فاذا نوي اقتضي الطلاق ان كان بعد الدخول وان
كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب علي السبب ويرد عليه ان
المسبب انما يطلق علي السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وهنا ليس
كذلك وكذا استبرئي رحمك يعني هذا الدليل اي الدليل الذي ذكر في اعتدي
فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم لتتزوج زوجا اخر فاذا نوي اقتضي
الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوي يقع بها الرجعي
ولا تبين لعدم دلالته علي البينونة التقسيم الثالث في ظهور المعني
وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمي ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد
الوضوح بان سيق الكلام له يسمي نصا ثم ان زاد حتي سد باب
التاويل والتخصيص يسمي مفسرا ثم ان زاد حتي سد باب احتمال النسخ ايضا
ايضا يسمي محكما كقوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة
نص في التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار عن قولهم
انما البيع مثل الربوا وقوله مثني وثلاث ورباع ظاهر في الحل نص في
العدد لان الحل قد علم من غير هذه الاية ولانه اذا ورد الامر بشيء مقيد

ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو بيعوا سواء بسواء
بسواء ونظير المفسر قوله تعالي فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالي
فاقتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تع ان الله بكل شيء عليم وقوله عليه
السلام الجهاد ماض الي يوم القيمة النظيران الاولان للمفسر والمحكم
مذكوران في كتب الاصول في التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان
المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تع فسجد
الملائكة وقوله ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ
وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الايتين ما يمنع النسخ بحسب
اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام او اعم منه فكل منهما محكم لان الاخبار
بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله تع لا يقبله فلاجل
هذا اوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تع
فاقتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل
النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله غاية الجهاد ماض الي يوم القيمة سد لباب النسخ
والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فان خفي بعارض يسمي
خفيا وان خفي بنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا
فمتشابه فالخفي كاية السرقة خفيت في حق النباش والطرار لاختصاصهما
باسم اخر فينظر ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم وللنقصان لا والمشكل
اما الغموض في المعني نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب
وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتي لا يفسد
الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتي لا يفسد بدخول شيء في الفم
فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبري حتي وجب غسله
في الجنابة وبالباطن في الصغري فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا
اولي من العكس لان قوله تعالي وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل

علي التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم اولا استعارة بديعة نحو
قوارير من فضة فقوله لا استعارة عطف علي قوله والمشكل اما لغموض في
المعني واما انما اشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة يكون من الزجاج لا
من الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة و
المجمل كاية الربوا فان قوله تع وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل
وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين
النبي عليه السلام الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الي الطلب و
التامل لتعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات
في اوايل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي الطلب والمشكل التامل والمجمل
الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف
اي حكم للمتشابه التوقف فهذا من باب العطف علي عاملين مختلفين والجرور
مقدم نحو في الدار زيد وفي الحجرة عمرو وعلي اعتقاد الحقيقة عندنا علي قراءة الوقف
علي الا الله في قوله تعالي وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلما
قرءوا بالوقف علي الا الله وقفا لازما والبعض قرءوا بلا وقف علي الا ولا الراسخون
غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رحمهم الله وهذا أليق بنظم
القران حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزايغين والاقرار بحقيته مع العجز
عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تع ربنا لا تزغ قلوبنا سوال الاله
للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الي اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه
في الفتنة والضلالة وايضا علي ذلك المذهب يقولون خبر مبتداء محذوف و
الحذف خلاف الاصل فكما ابتلي من له ضرب جهل بالامعان في السير اي في طلب
العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة في طلب العلم ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف
اي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين
بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفايدة في انزال المتشابهات فنجيب ان

ان الفايدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم يبتلي الراسخ بكبح
عنان الذهن عن التامل والطلب فان رياضة البليد يكون بالعدو و
رياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بلوي واعمهما
جدوي اي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوي والنوعان
من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوي
لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الي الله تع ويفوضه اليه ويلقي نفسه
في مدرجة العجز والهوان ويتلاشي علمه في علم الله تع ولا يبقي له في
بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهي اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن
درك الادراك ادراك مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه
مبني علي نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والا
ضمار والنقل اي يكون منقولا من الموضوع له الي معني آخر والتخصيص و
التقديم او رد والي مثاله واسروا النجوي الذين ظلموا كيلا يكون من
قبيل اكلوني البراغيث والتاخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية
اما الوجوديات وهي نقل اللغة والنحو والتصريف فلعدم عصمة الرواة و
عدم التواتر واما العدميات وهي من قوله وعدم الاشتراك الي اخره
فلان مبناها علي الاستقراء وهذا باطل اي ما قيل ان الدليل اللفظي لا
يفيد لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة
غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما علي وزنه فعل ماض
وامثال ذلك وكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تع ان الله بكل
شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعي ان لا شيء من الترك
يبات محض بمفيد للقطع بدلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد وما هو الا
السفسطة والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم
القرينة وايضا قد يعلم بالقراين القطعية ان الاصل هو المراد والاسيط فايدة

تقديره والذين ظلموا اسروا النجوي

التخاطب وقطعية التواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي
في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الا
حتمال الناشي عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه
علم اليقين والثاني ما يقطع علم الطمانينة التقسيم الرابع في كيفية دلالة
اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان
سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى
الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة اعلم
ان مشايخنا رحمهم الله لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان يحمل
كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت من كلامهم ومن
الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى
المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزؤه او لازمه
المتاخر واشارة النص دلالته على احد هذه الثلثة ان لم يكن مسوقا له الكلام
وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم
ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا
يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ قد قالوا قوله تع للفقراء المها
جرين سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى
زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة
لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا
بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع
له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار
الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا
دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون
جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتاخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم

فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة
الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة
الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة
فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له
متاخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتاخر
ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له اشارة الجزء والمثال الثاني
عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو الانفراد بنفقة الاولاد ايضا الى
جزئه وهو ان النسب الى الاباء الى اخر ما ذكر في المتن واذا قالت المراة لزوجها
نكحت على امراة فطلقها فقال ارضاها كل امراة لي فطالق طلقت كلهن
قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء المعنى
الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي غير هذه المراة فيكون عبارة في جزء
الموضوع له اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل ايضا الى الجزء الاخر
وهو طلاق هذه المراة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق
كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
الربوا سيق للازم المتاخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه و
اشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللازم الاخر وانما قيدنا اللازم
باللازم المتاخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء
وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتاخر كالعلة على المعلول
اقوى من دلالته على اللازم غير المتاخر كالمعلول على العلة فان الاولى
مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا
مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت
للمعلول فغير مثبت لعلته التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان
ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من

للعلة ولا يحسن ان
يقال ان العلة ثابتة
بعبارة النص المثبت

من هذه الابعاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة
النص فهو قوله وعلي الحكم في شيء اي دلالة اللفظ علي الحكم في شيء يوجد فيه معني
يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعني يسمي دلالة النص
نحو ولا تقل لهما اف يدل علي حرمة الضرب والضرب شيء يوجد فيه الاذي و
الاذي هو معني يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التافيف
لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعني ان كان عين الموضوع له او جزءه
او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق له واشارة ان لم يسق و
ان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا
المعني علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص وان
لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم
احد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة
اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الي كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج
القياس فان المعني في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه
الا المجتهد وهذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع
ولم يسبقني احد الي كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن لم يصدقني فعليه
بمطالعة كتب المتقدمين والمتاخرين كقوله تع للفقراء المهاجرين سيق
لاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الي زوال املاكهم عما خلفوا
في دار الحرب وكقوله وعلي المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب
نفقتها علي المولود له وفيه اشارة الي ان النسب الي الاباء والي ان للاب
ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص الولد
واختصاص ماله بابيه علي قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك
ماله ممكن فيثبت هذا والي انفراده بالانفاق علي الولد اذ لا يشاركه احد
في هذه النسبة فكذا في حكمها والي ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير لانه

لانه تعالي اوجب علي الاب رزق امهات الولد من غير تقدير فان اراد
استيجار الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار
غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق
وقوله تع وعلي الوارث اشارة الي ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان
العلة هي الارث لان النسبة الي المشتق يوجب علية الماخذ وكقوله
تع اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الي ان الاصل فيه هو الاباحة و
التمليك ملحق به وعند الشافعي رح لا يجوز الا التمليك كما في الكسوة لان
الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق به التمليك دلالة لان
المقصود قضاء حوايجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها وكذا في الكسوة
الكسوة اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب
فوجب ان يصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا بالاعارة اذ هي ترد علي
المنفعة علي ان الاباحة في الطعام يتم المقصود اي سلمنا ان الكسوة بالكسر
مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان ياكلوا علي ملك المبيح تتم المقصود
دون اعارة الثوب وهي ان يلبسوا علي ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود
فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام
بعد الاكل واما دلالة النص ويسمي فحوي الخطاب فكقوله تع ولا تقل لهما
اف يدل علي حرمة الضرب لان المعني المفهوم منه وهو الاذي اي المعني
الذي يفهم منه ان التافيف حرام لاجله وهو الاذي موجود في الضرب
بالاشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اي علي الرجل نصا وعليها اي علي المراة
دلالة لان المعني الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية علي الصوم وهي
مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة نص ورد
في الوقاع لان المعني الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية
علي الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل اولي

لان الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فبالحري ان يثبت الزاجر فيهما وكو
جوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا فان للمعنى الذي
يفهم منه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللو
بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه اي فوق الزنا اما في الحرمة فلان
حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه
لا يخلق منه الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا كمل في سفح الماء
والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش
اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب واما
تضييع الماء فقاصر اي ما فات من تضييع الماء في اللواطة فقاصر في الحرمة لانه يبدل
بالعزل والشهوة من الطرفين فيغلب وجوده اي وجود الزنا والترجيح بالحرمة
غير نافع اي ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة
المجردة بدون هذه المعاني اي المعاني المخصوصة بالزنا وهي هلاك البشر وافساد
الفراش واشتباه النسب لا توجب الحد كالبول والدم وكوجوب القصاص
بالمثقل عندهما بدلالة قوله عم لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان
القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني لا قود الا بسبب القتل بالسيف
فان المعنى الذي يفهم موجبا حال عن الضمير في يفهم للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة
النفس متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال
نهكه اي قاطع ومعناه قطع الحرمة بالاجل وفي تاج المصادر حرمت كسي شكستن
الضرب خبران بما لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة رح المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا
وباطنا فانه يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة فتكون اكمل وجوب
الكفارة عند الشافعي رح في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطاء
والمعقودة اوجب الشافعي رح الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء
وهو قوله تع ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس

في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تع ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان فكفارته الاية لانه لما اوجب القتل الكفارة مع وجود العذر فاولى ان
تجب بدونه ولانه وجبت في المعقودة اذا كذبت فاولى ان تجب في الغموس وهي
كاذبة في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها لجبر المأثم المرتكب فلهذا يتادى
بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجره عن ارتكاب المحظور فيجب ان
يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة
والكذب حرام واما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة وهي
تمحو الصغاير لا الكباير وقال تع ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي
ان لا تجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون
سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه
الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء اي في القتل بالمثقل شبهة الخطأ فانه ليس بالة
القتل وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباته فيجب بشبهة السبب والسبب القتل
الخطاء فان قيل فينبغي ان تجب فيما اذا قتل مستأمنا عمدا فان الشبهة قايمة
هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطأ فان قتل المستأمن فيه شبهة له
الخطأ بسبب المحل فان المستأمن كافر حربي فظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل
مسلما ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي ان تجب فيه
الكفارة كما في القتل بالمثقل تجب الكفارة بشبهة الخطأ قلنا الشبهة في
محل الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تع ان
النفس بالنفس فاما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل
الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء
الفعل ايضا من وجه يعني شبهة الخطأ في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل
لا في الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة
فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى

لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم يعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء
الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستأمن اما القتل با
لمثقل فان شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل
من كل الوجوه وهو الكفارة حتي وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو
جزاء الفعل من كل وجه وهو القصاص حتي لم يجب القصاص فيه فينبغي
ان يعلم ان الشبهة مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان
القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله
تعالي ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل علي هذا و
اما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود
والكفارات انما هي اجزية الافعال ووجوب القصاص علي الجماعة بالواحد
بالواحد يدل علي كونه جزاء الفعل والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة و
الاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعني في القياس مدرك
رأيا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت ذا
بالقياس اي ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص قال عليه السلام
ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما
في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتأمل فيها واما المقتضي
فنحو اعتق عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق فيثبت اي البيع
بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتي لا يثبت شروطه اي لا يجب ان
يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط
اصلا لكن ما يحتمل سقوطه في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف رحمه الله
هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء
انه يصح عن الامر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني
البيع ثمة عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط و

القبول

والقبول مما يحتمله اي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط كما في
التعاطي لا القبض اي في الهبة ولا عموم للمقتضي اي ان كان المعني المقتضي
معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها
ولما لم يعم لم يقبل التخصيص في قوله لا اكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا
تخصيص الا في اللفظ فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل
الفعل علي المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمينه فالثابت لغة علي
قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسئل القرية
فيصير كقوله لا اكل اكلا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو
الدال علي الماهية لا علي الافراد بخلاف قوله لا اكل اكلا نكرة في موضع النفي وهي
عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن لا اكل عاما ينبغي ان لا
يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا
اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف علي
ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فان قيل ان قال لا يساكن فلانا ونوي
في بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة
نوعان قاصرة وهو ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه اي المساكنة الكاملة
هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا يكون من باب عموم المقتضي
بل من باب نية احد محتمل اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسيأتي
تمامه في هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا
فنوي الكامل لذلك قلنا في انت طالق وطلقتك ونوي الثلث ان نيته باطلة
لان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا به
اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق
فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كساير اسماء
الاجناس علي ما يأتي فان قيل ثبوت البينونة في انت باين امر شرعي ايضا

ونية التخصيص في
لا اكل اكلا صح

فالدلالة علي هذا المعني بطريق الاقتضاء
لا لان اللفظ يدل علي جميع الافراد اي بطريق
المنطوق صح صح

فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فيصح نية
احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد ومما يتصل بذلك
المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضي نحو واسئال القرية
اي اهلها فاثبات الاهل لغير الكلام بنقل النسبة من القرية الى المفعول
حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم و
التخصيص قوله ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضي لا عموم له اصلا لا يصح نية
الثلث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق
بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف
المراة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم لا
بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء لان المقتضي في اصطلاحهم هو الكلام
المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون
متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان
احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار
معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه
اعتبر الاوضاع اللغوية تحقيقا لخبار الانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها
في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو
في اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع
من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا
معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية
الثلث لانه لا عموم للمقتضي ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من
حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية
التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة
المراة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو

هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما
التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اي الذي
هو صفة المراة فلا يصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح
فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية
والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق
واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث ويرد
على الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة
المراة لا يصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا صفة
المراة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث تعين
ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا لفعل محذوف تقديره انت
طالق لاني طلقتك تطليقات ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه
انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يجيء هذا
الاشكال اذا لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث
بل يجوز ذلك لان الطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمراة
وقوله كساير اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم
فرد لا يدل على التعدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كساير اسماء الا
جناس اذا كانت ملفوظة لا يدل على التعدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبا
عليها بالجمع في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان
الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري
اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث و قوله
فان قيل بثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلث في انت طالق
وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي
فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن البينونة

جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضا
لكن البينونة من حيث هي البينونة مشترك بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها و
الغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلث اوهي جنس بالنسبة اليهما و
نية احد المحتملين صحيحة في المقتضي وكذلك نية احد النوعين لانه لابد
ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوي احدهما لكن لا يصح
فيه نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضي فلا دلالة له على الافراد ولان
المقتضي ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة
وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن
لان الانواع لا يكون الا متنافية فلا بد ان يصح نية احد النوعين وايضا لا
يصح نية الجانب في المقتضي كنية ثلث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على
انها واحد اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين
افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق
يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا
وقوله ومما يتصل بذلك اي بالمقتضي هو المحذوف واعلم انه يشتبه على
بعض الناس المحذوف بالمقتضي ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون
احدهما حكم الاخر ويغلطون في كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان
المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا
باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقديرا
فكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ
المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد
هذه الاقسام الاربع فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على
المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ اخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى
فصل

فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان
يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما يثبت في المنطوق وشرطه اي شرط
مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولويته اي اولوية المسكوت
عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه اي المساواة
للمسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولويته المسكوت
عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص ورد في المنطوق او
بقياسه عليه ولا خرج اي المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم
حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد
هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه لغا وصف الربائب بكونهن في حجورهم
اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فلا يدل
على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اي المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن
وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع
الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب
الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال بان السامع
يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل
السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم
عند عدم السوم فاذا بين شرايط مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال منه
اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشي باسمه سواء كان
اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشي عند البعض لان
الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المني عدم وجوب
الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر
والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما اي ان دل على نفي الحكم عما
عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد

رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم ح ان لا يكون غير
زيد موجودا ولاجماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع على جواز
التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه
لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم
في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اي عدم وجوب الغسل با
لاكسال من اللام هي للاستغراق غير ان الماء انما يثبت مرة عيانا ومرة دلالة
دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه
ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا
بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين
دليل الانزال لا الانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين
كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اي من مفهوم المخالفة
هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند
الشافعي رح او نقول تخصيص الشيء مبتداء ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدا
محذوف اي هو الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف
والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون الوصف كقوله تع من فتياتكم المؤمنات خص
الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء غير المؤمنات
لنعرف فان قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم الى ما ذكرنا وهذا يستقبحه
العقلاء والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لا يستقبحه من
لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الا
ستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة ولانه لو لم يكن
فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه
لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح
لانا نقول تقدير عدم المرجحات الاخر كالحزوج مخرج العادة الى آخره ولان

ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة س
فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص
لا تنحصر فيما ذكروا علم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائط التخصيص
انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال
او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات
التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة
علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فنقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر
في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه
الاشياء لا يوجد ومع ذلك لا يراد نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي
الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا
وهذا باطل لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وضعه تعريفا للجسم
واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشيء لاجل
المدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الاحوال الاربعة المذكورة غير متحققة
فقوله وكالمدح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما
ذكر نحو الجسم الى آخره ونحو المدح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه الصورة
الصورة اشياء اخر غير ما ذكروا او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره اي
غير التاكيد نحو وما من دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية
الا نفي الحكم عما عداه فقوله وما من دابة في الارض بكونها في الارض ولا يراد نفي وصف الدابة مع
الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء
من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض
ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات
التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات
التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم

لم يجدوا في هذا المثال الوصف الانسان بالطول فايدة اصلا لكن المثال الواحد
لا يفيد الحكم الكلي على انه كثير لما يكون في كتاب الله تع وكلام رسول الله عليه السلام
بكلمة ولحرف الف فايدة يعجز عن دركها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا
من غير مرجح في حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكروا ولانا فنقول رجحانا ما اي الوصف
لا يكون علة وهي لا تدل على ما ذكروا ان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن قوله وكلا
مثل هذا الكلام ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف لكن بناء
على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لانه علة لعدمه
اي لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات
الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف
عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم يكن علو
علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الا
صلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وايضا من ثمرات الخلاف صحة
التقدير وعدمها كما في قوله تع فتحرير رقبة مؤمنة هل يتم تقريره عدم جواز الا
الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ونظيره
قوله تع من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلا
له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة
ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قايلون بان التخصيص بالوصف يدل
على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا
امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي الاخيرين
لان هذا ليس لتخصيصه هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين
ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة
بيان فانه يحتاج الى البيان اي الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن
الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة

لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد الا انه نفي نسبهما وانما قال
في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة
للجميع لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد فيثبت نسب
الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة
الاخيرين اما ههنا فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متاخرة عن ولادة
الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدي ام الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج لثبوت
نسبهما الى الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا
لا يقبل الشهادة عندهما فهذا اي عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان الت
التخصيص دال على ما قلنا اي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهو
الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا يقبل شهاد
تهم لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم لما ذكرنا لا حاجة اليه جاء شبهة
وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه اي في التخصيص بالوصف
اي لا ننفي كونه شبهة في نفي المشاركة للحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم
قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رح هذا اي السكوت
عن غير الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير
واجب فهو هنا اي ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم
ربما كانوا استفحصين عن احوال تلك الارض فارادوا ان ينفي علمهم بالوارث في ارض
كذا لا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما ساير الا
راضي فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون ساير
الاراضي احترازا عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه
عند الشافعي رح عملا بالشرطية فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا
العدم لا يثبت به اي بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم
حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من

ثمرة الخلاف ثمة تظهر هنا ايضا لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشي
ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف
والشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي ينتفي المشروط عند
انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة
الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء
الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء
عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما
الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط
يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند
انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله تع ومن لم يستطع
منكم طولا الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز
عندنا قال الله تع ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة
على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز
نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الاية مخصصا عنده لقوله تع و
احل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا
ناسخا لتلك الاية فيثبت الجواز بتلك الاية وهذا بناء اي هذا بناء
الخلاف يبتني على ان الشافعي رح اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب
الحكم على جميع التقادير فالتعليق يمنعه اي الحكم بتقدير معين واعدمه اي
الحكم على غيره فيكون له اي التعليق تاثير في العدم اي عدم الحكم ونحن
نعتبره معه اي نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد
اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت
في انت طالق اي المشروط وهو قولنا انت طالق في قولنا انت طالق ان دخلت

ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت في انت طالق لانه ليس
بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير
كما زعم فعلى هذا اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط و
نحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق
انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا
ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم
بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق هذا
سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية فابطل
تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق انعقد سببا
عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد
سببا عند الشافعي رح فاذا علق الطلاق او العتاق بالملك فالملك غير
موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق
فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل
الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا
عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية فان الشافعي رح جوز
تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا
الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط
وهو الحنث لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما
في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني في الكفارة
المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان
نفس الوجوب بالشري ووجوب الاداء بالمطالبة واما في البدنية فلا ينفك
احدهما عن الاخر في المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب فاصحة الاداء
وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الاخر في

فصل الامر يأتي ان في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب
الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون
طريقا الي الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك علي ما مهدنا من الاصل وهو انا
نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة
انت في انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط
فيختلف الحكم في المسائل المذكورة علي ان اليمين انعقدت للبر فكيف تكون سببا
سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل
المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك يتحقق عند
وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل
قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند الشرط في باب النذر
والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت
للبر والكفارة انما تجب علي تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرطها
والحنث سبب وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حق
الله تع وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية وتبين الفرق اي علي مذهبنا
بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا علي الحكم اما الاجل فقط
فانه داخل علي الثمن لا علي البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما
يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله علي الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما
فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار
شرع مع المنافي فان كان داخلا علي السبب والحكم جميعا فدخوله علي الحكم فقط
اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط والاصل
ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله علي
علي السبب فيدخل عليه بخلاف البيع والله اعلم

الباب الثاني

في افادته الحكم الشرعي اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب و

الحرمة

والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من حيث
هو اي مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل و
اخبار الشرع كقوله تعالي والوالدات يرضعن اولادهن آكد اي من الانشاء
لانه ادل علي الوجود اعلم ان اخبار الشرع يراد به مجازا وانما عدل عن الامر الي (الامر صح)
الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به ان
لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المأمور به عدل الي لفظ
الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه هنا الامر والنهي فالامر قول القائل
استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا
مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل علي انه اي علي ان الامر
للايجاب يدل علي ايجاب فعل الرسول عليه السلام لان فعله امر حقيقة وكل امر
للايجاب لحجتهم علي الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تع وما امر فرعون
برشيد اي فعله وعلي الفرع وهو ان فعله عليه للايجاب بقوله عليه السلام صلوا
كما رايتموني اصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا
فعل ولم يقل افعل يصح نفيه اي نفي الامر اي يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يأمر و
من هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو صفة (الدليل ان صح)
لكن لم يثبت بهذا الامر الذي هو اسم ليس بمعني الشأن وتسميته امرا مجاز اذ الفعل
يجب به سلمنا انه حقيقة اي في الفعل لكن الدليل يدل علي ان القول للايجاب لا
الفعل اي الدلائل التي تدل علي ان الامر للايجاب يدل علي ان الامر القولي للايجاب لا
الفعلي فان تلك الدلائل غير قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره
يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها علي الفعلي وسيأتي واما قوله فليحذر الذين
يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا الي الله تع لا يمكن حمله علي الفعل
وان كان راجعا الي الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل علي الفعل لان المشترك
لا يراد به اكثر من معني واحد علي انا لا نحتاج الي اقامة الدليل علي ان الفعل غير مراد

مطلب معاني الامر

بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن في صدد المنع فهم ما قلنا
ان الدليل الدالة على ان الامر للايجاب لا يدل على ان الفعل للايجاب واللفظ كاف
اي الامر الفعلي كاف للمقصود والترادف خلاف الاصل وايجاب فعله عليه السلام يستفيد
من قوله صلوا وايضا انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل وحجبه
التوقف عند ابن شريح حتى يتبين المراد لانه استعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر
ا الايجاب كقوله تع اقيموا الصلوة ب الندب كقوله تع فكاتبوهم ج التاديب
كقوله عليه السلام كل مما يليك د الارشاد كقوله تع واستشهدوا ه الاباحة نحو
كلوا و التهديد نحو اعملوا ما شئتم ز الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ح الاكرام
نحو ادخلوها بسلام ط التعجيز نحو فاتوا بسورة ي التسخير نحو كونوا قردة يا
الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم يب التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا يج
الدعاء نحو اللهم اغفر لي يد التمني نحو الا ايها الليل البهيم الا انجلي يه الاحتقار نحو القوا
ما انتم ملقون يو التكوين نحو كن فيكون قلنا الوجوب التوقف هنا لكن
في النهي لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله تع لا تاكلوا الربوا والكراهة كالنهي
عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو لا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك
عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا والارشاد نحو لا تسئلوا عن اشياء والشفقة
نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد ولان النهي امر بالانتهاء عطف
على قوله لاستعماله في معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما
التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة وهذا الاحتمال لا
يبطل الحقايق يمكن ان يراد بها حقايق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز
ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب
السوفسطائية النافين حقايق الاشياء ويمكن ان يراد حقايق الالفاظ اذ ما من لفظ
الا وله احتمال القريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبار هذه
الاحتمالات مع عدم القرينة يبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوعة وايضا لم نتع

لم نتع انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة
عند بعضهم اذ هي الادنى والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه
الندب والوجوب عند الاكثر لقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او
العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا
اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب او لا يكون لهم الخيرة من امرهم قال
الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله امرا ان يكون لهم الخيرة اهـ
القضاء والله اعلم بمعنى الحكم والامر مصدر من غير لفظه او حال او تمييز ولا يمكن ان
يكون القضاء ما هو المراد من قوله فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول
على الله يمنع ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل الا انه ان اريد
الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه والاول لا يليق لان الله تع اذا
فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامر
فالاصل عدم تقرير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة والحكم بفعل
مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب
ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالذم
على تركه يوجب الوجوب انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة
لا مجاز عن سرعة الايجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور رح الى ان هذا مجاز عن
سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة
الكلام مرادة بان اجرى الله تع سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة ثم
لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون
الوجوب مرادا من هذا الامر اما على الثاني فظ واما على الاول فانه جعل الامر
قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور
عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجوب

مرادا بهذا الامر اي اراد الله تع انه كلما وجد الامر يوجد المأمور به فكذا في
كل امر من الله تع لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجوب مرادا في
كل امر من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل
اي كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر امر بالكون
فيجب ان يكون ذلك الفعل الا ان هذا اي كون الوجوب مرادا من كل امر يعدم الا
الاختيار فلم يثبت الوجود وثبت الوجوب لانه مفض الى الوجود وغيرهما من
النصوص كقوله تع افعصيت امري وقوله اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
والعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ مسئلة
وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل الندب كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا
الرزق وقيل الاباحة كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة اي الندب
والاباحة في الايتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما
لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة مضرة
بان يجب عليهم مسئلة واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعماله
عند البعض والجامع جواز الفعل الا طلاق اسم الكل على البعض لان
الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب
فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به
غير ما وضع له فقد ذكر في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص
مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام هذا وتاويله
ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا
اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة
قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الا
الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير
اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له

له سواء كان جزءه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر
الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق
الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير
الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الا
باحة او الندب هو بطريق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى
الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي
والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني و
هو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان
معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل
مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل
على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيه
لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء
على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب
فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دل على جواز
جواز الفعل الذي هو جزءهما الا على جواز الترك الذي به المباينة لكن
يثبت ذا بالعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب وهذا
بحث دقيق ما مسته الا خاطري هذا اذا استعمل واريد به الاباحة
او الندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى
يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي رحمه الله فلا يكون مجازا لان
هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له و
لم يوجد اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الكل على الجزء او
الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة
انما يكون ذلك اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا

على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك
التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك
بناء على العدم

استعمل الامر وارید به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة
علي مذهب الشافعي رح فالامر هل یکون مجازا ام لا فاقول لا یکون مجازا
لان المجاز لفظ ارید به غیر ما وضع له ولم یوجد لانه ما ارید بالامر هو
الوجوب بل یکون بدلالة الکل علي الجزء والدلالة لا یکون مجازا صد فانک اذا
اطلقت الانسان واردت به الحیوان الناطق فان اللفظ یدل علي کل
واحد من الاجزاء ولا مجاز ههنا بل انما یکون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت
به الحیوان فقط وانما قلنا علي مذهب الشافعي رح لانه علي مذهبنا اذا نسخ
الوجوب لا یبقي الاباحة التي یثبت في ضمن الوجوب کما ان قطع الثوب
کان واجبا بالامر اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم یبق القطع
مستحبا ولا مباحا **فصل** الامر المطلق عند البعض یوجب
العموم والتکرار لان اضرب مختصر من اطلب منک الضرب والضرب اسم جنس
یفید العموم ولسوال السایل في الحج العامنا هذا ام للابد سئال اقرع بن
حابس في الحج العامنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج یوجب التکرار قلنا
اعتبره بسایر العبادات وعند الشافعي رح یحتمله لما قلنا غیر ان المصدر
نکرة في موضع الاثبات فیخص علي احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا یحتمل
التکرار الا ان یکون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف کقوله تع وان کنتم
جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوک الشمس قلنا لزم لتجدد السبب لا لمطلق
الامر وعند عامة علمائنا لا یحتمله اصلا لان المصدر فرد انما یقع علي الواحد
الحقیقي وهو المتیقن او مجموع الافراد لانه واحد من حیث المجموع وذلک
عتمل لا یثبت الا بالنیة لا علي العدد المحض اي لا یقع علي العدد المحض ففي طلقي
نفسک یوجب الثلث علي الاول ویحتمل الاثنین والثلث عند الشافعي رح
وعندنا یقع علي الواحد ویصح نیة الثلث لا الاثنین لان الاثنین کالثلث
مجموع افراد الطلاق فیکون واحدا اعتباریا وکما یصح نیة الاثنین لانه

لانه عدد محض ولا دلالة لاسم الفرد علي العدد فذکر هذه المسئلة بیانا لثمرة
الاختلافات ولم یذکر ثمرة الاختلاف بیننا وبین من قال لا یحتمل التکرار
الا ان یکون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي
نفسک فعلي ذلک المذهب ینبغي ان یثبت التکرار الا ان یکون معلقا وانا قلت
ینبغي لانه لا روایة عن هؤلاء في هذه المسئلة لکن بناء علي اصلهم وهو
انه یوجب التکرار اذا کان معلقا بشرط یجب ان یثبت التکرار عندهم وفي
ان دخلت الدار فطلقي نفسک ینبغي ان یثبت التکرار علي المذهب الثالث
لا عندنا وقوله تع فاقطعوا ایدیهما لا یراد به کل الافراد اجماعا فیراد الواحد
فلم یدل علي الیسار **فصل** الاتیان بالمامور به نوعان اداء
اي تسلیم عین الثابت بالامر وقضاء اي تسلیم مثل الواجب به وقلنا في
الاول الثابت لیشمل النفل ویطلق کل منهما علي الاخر مجازا والقضاء یجب
بما وجب الاداء لانه لما وجب بسببه لا یسقط بخروج الوقت وله مثل من
عنده یصرفه الي ما علیه فما فات الا شرف الوقت وقد فات غیر مضمون الا
بالاثم اذا کان عامدا لقوله تع فعدة من ایام اخر وقوله علیه السلام من نام
عن صلوة الحدیث قال الله تعالي فمن کان منکم مریضا او علي سفر فعدة من
ایام اخر وقال علیه السلام من نام عن صلوة او نسیها فلیصلها اذا ذکرها
فان ذلک وقتها استدل بالایة والحدیث علي ان شرف الوقت غیر مضمون هذا
اصلا اذا لم یکن عامدا في الترک واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول
شرعا یثبت في غیرهما کالمنذورات والاعتکاف قیاسا وما ذکرنا من النص دال
علي ان ما وجب بالسبب السابق غیر ساقط بخروج الوقت وان شرف
الوقت ساقط لا للایجاب ابتداء جواب اشکال مقدر وهو ان القضاء انما
وجب بالنص وهو فعدة من ایام اخر فیکون واجبا بسبب جدید لا بالسبب
الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذکرنا من النص الخ وایضا لا یرد دهما

بسبب جدید عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات شرف الوقت لا یعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا یجب صح صح

قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس ظهر لا مثبت فان قيل
فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما وجب الاداء اذا نذر الاعتكاف
في رمضان ولم يعتكف الى رمضان اخر ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف
في رمضان اخر قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان
اخر لان القضاء انما يجب بما وجب الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر
بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا صح بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان
اخر قلنا القضاء هنا يجب بما وجب الاداء اي النذر وهو يقتضي صوما
مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في
الرمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا اي عارض شرف
الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوي في الحيوة والموت وهو
من شوال الى رمضان اخر عاد الى الاصل موجبا لصوم مقصود اي لصوم
مخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط
من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة
الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا هو مراد فخر الاسلام
رح بقوله فكان احوط الوجهين والاشارة يرجع الى السقوط في قوله هذا صح
فسقط ما يثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع
سقوط زيادة يثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الاخر وهو ان يجب
القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد
عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجيب بان هذا احوط
من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال لان ما ثبت
بشرف الوقت الخ معناه ان شرف الوقت اوجب زيادة واوجب نقصانا
فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام ساير الايام والنقصان هو
عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك

تلك الزيادة لما ذكر من امكان الموت قبل رمضان اخر فينبغي ان يسقط ذلك
النقصان المتغير بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب المقصود بالطريق
الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان
اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما يثبت
بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود
يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة
سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة
عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب
صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود
احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت
فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث
من مشكلات مباحث اصول الامام فخر الاسلام وقد فسر في بعض الحواشي
الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الماهرين للعلوم
ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما
توهموا والحمد لله ملهم الصواب والاداء اما كامل وهو ان يؤدي بالوصف
الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا
او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي
ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف للامام فعلى هذا ان اقتدى
المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام امامه بدخول مصره ليتوضأ
واما بنية الاقامة في غير مصره وقد فرغ امامه يبني ركعتين باعتبار
انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ اي
امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدي
حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لانه لا
قامة صح

اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا او كان هذا المسافر مسبوقا
اي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا
اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي
الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق
وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا
القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام لما اللاحق
فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذي
سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا او تكلم اي تكلم اللاحق بعد
فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالا
قامة لان عليه الاستيناف فاذا استانف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية
الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا وهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو
اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو لو اذا
سهى في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي اذا سهى
لا يسجد بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو
واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول
كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا تقضى الا
بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على
صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله
تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا
ربكم تضرعا وخفية فان كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل
الاركان لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه
فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اي لا يقضى لان ابطال الاصل الخ اذا
ادى الزيوف في الزكوة فان قيل فلم وجبتم الفدية في الصلوة قياسا اي

اي على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص
وقد عدم النص لوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص
ورد في الصوم وهذا حكم لا يدرك بالقياس ينبغي ان يقاس عليه غيره
واما الاضحية فلان الاراقة لم يعرف قربة في غير هذه الايام ولا يدرك
ان التصديق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل القربة الاراقة ام لا و
التصدق بالعين او القيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل
بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب او الواجب ونرجو
القبول فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصوم للصلوة و
ان لم يكن واجبة فلا اقل ان يكون آتيا بالمندوب ومحمد رحمه الله
قال في هذه الموضع نرجو القبول وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية
التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة
الله تعالى لكن لم يعمل بهذا التعليل المظنون وهو ان الاصل في العبادة
المالية التصدق بالعين في الوقت حتى لم نقل ان التصدق بالعين
في الوقت يجوز في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا
يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى
التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك و
اما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك
الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوايد فانه وان
فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل قربة لكن
للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا ينقسم
الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحقوق في الغصب والبيع والصرف
والسلم لما عقد الصرف او السلم يجب بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان
ينبغي ان يكون تسليم البدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين

لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الخاتمة لئلا يكون استبدالا في بدل

الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب

والمبيع مشغولا بجناية او دين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى

اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رح وهو لا يمنع

تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك

عنده بطل حقه اصلا لما مر والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهر اباها فاستحق

حتى وجب قيمته للمراة على الزوج ولم يقض بها القاضي حتى ملكه

ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك

منعه اي اذا طلبت المراة من الزوج ان يسلم اياها لا يملك الزوج ان يمنعه

منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روي ان رسول

الله صلى الله عليه وسلم على دخل على بريرة فانت بريرة بنز والقدر كان

يغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم

تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا هدية

فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد ولان حكم

الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث انه

مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع على الشيء يتعلق به من حيث

الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما

اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار

تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار

لان العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمه

اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اي بيع العبد قبل تسليمه اليها وان

قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء القاصر

ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعي رح لا يبرا عن الضمان

عن الضمان لانه مامور بالاداء لا بالتغرير وربما ياكل الانسان في موضع الاباحة

فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فيتم بالاتلاف

وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو وهو ان ياكل في موضع الاباحة

فوق ما ياكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة

ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة

قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل ففي قطع

اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو المثل كاملا وبين القتل فقط

وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما يستحق بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا

افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل المراد بالموجب هنا الاثر الحاصل

بالقطع ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ القتل اتم موجب القطع و

المراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع في محله فصار كما اذا قتله بضربات

قلنا هذا من حيث المعنى اي هذا الذي ذكر ان القتل اتم مما اثر القطع

فاتحد الجناية فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى اما من حيث الصورة

في جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد

فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المحل اي

انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة

في دية الكرك الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد يمحو اثر القطع

كما يتم قال الله تع وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح

وهذا منع لقوله ان القتل اثر القطع وانما لا يجب اي القصاص جواب قوله

فصار كما اذا قتله بضربات بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع

المثل تجب القيمة يوم الخصومة لانه رح تحقق العجز عن الكامل بالقضاء

اي قضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة رح وعند ابي يوسف رح يوم الغصب

وعند محمد رح يوم الانقطاع والقضاء بمثل غير معقول كالنفس يضمن

بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص
خلافا للشافعي رح فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ
الدية وانما شرع اي المال عند عدم احتماله اي القصاص منة على القاتل بان
سلم نفسه وحي القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا
بنص قد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تع فالآن نذكرها في حقوق العباد
لتفرع عليها فروعها فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ
لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل فكيف يرد العقد
عليها اي ان لم يكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع قلنا باقامة
العين مقامها فان قيل هي في العقد مال متقوم اي المنافع في العقد مال متقوم
لتقومها في عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا به بالمال
المتقوم قال الله تع ان تبتغوا باموالكم وحينئذ اي ابتغاء البضع بمنفعة الا
جارة فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما فيكون في نفسها كذلك
اي لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم
لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل
آخر على قوله فتكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع فان
منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة في
حال الدخول في الحال في العقد فمع انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها
بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها
في العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد يكون في نفسها متقومة
قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضى هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير
بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضى بخلاف القياس لما
بينا انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه يشمل معنيين احدهما انه لا يقاس
تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع
مقابلا

المنافع متقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد وهذا اي
لكون التقوم في العقد بخلاف القياس فهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى
الاول وقوله والمنافي ايضا هو الرضى دليل على بطلان القياس بالمعنى
الثاني فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهدان
بعفو الولي القصاص اذا قضي القاضي به ثم رجع هذا تفريع آخر على قوله
وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان
بعفو الولي القصاص فقضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا الا
غير ولي القتيل اذا قتل القاتل اي لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان
الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا على القتيل شيئا الا استيفاء القصاص
وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا تزوج
عبدا غير عين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث
الوصف ثبت العجز اي عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها
اصل ولما كان اي الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اي
الاصل وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة وايهما اتى يجبر على القبول
وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من
وجه فقضاؤها يشبه الاداء **فصل** لا بد للمأمور به من الحسن
هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول
ومع ذلك هي مبنية على مسائل الجبر والقدر التي زلت بواديها اقدام الراسخين
وضلت في بواديها افهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين و
حقيقة الحق فيها اعني الحق بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله
تعالى التي لا تطلع عليها الا خواص عباده وها انا معزل من ذلك لكن
اوردت مع العجز عن درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت له
بإرادته اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة

معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال
وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب
آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين
الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فعندهم
فيه فالاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على امرين احدهما
انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها
عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن
والقبح ومع ذلك يجوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان
عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان
الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث
يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا فلهذا قال
فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة
او الندب والقبيح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او للكراهة و
عند المعتزلة ما يحمد على فعله سواء يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير
الحسن وما يذم على فعله هذا تفسير القبيح وبالتفسير الاخر ما للقادر
العالم بحاله ان يفعله احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون
وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبح بتفسيرين
فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير
الثاني يتناول المباح ايضا وما ليس له ذلك اي القبيح ما ليس للقادر
العالم بحاله ان يفعله فكلا تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان
الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين
الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما فعند الاشعري لا يثبتان
الا بالامر والنهي لما ذكرت انه هذا الكلام مبني عنده على اصلين اورد

اوردت على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين اما الاول فقوله لانهما
ليسا لذات الفعل او لصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر
اي ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عني بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا
نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام
العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا
الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عني ان العرض لا يقوم عرضا آخر بل لا بد
من جوهر يتقومه به العرضان فالقيام بهذا المعنى لازم (غير لازم) على تقدير كون الحسن
والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم الحسن به وان
عني معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني فقوله ولان فاعل
القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف
على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضنا مرجحا تاما والا
يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا
والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل
القبيح لا يخلو من ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا ففعله
اضطراري لان المتمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره
اذ لو كان نتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهي
الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون
اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من
غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود
المرجح لانا فرضنا مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل
مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى
يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب يمكن عدمه لكن عدمه يجب
رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب

عند المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره لانه نتكلم في ذلك الاختيار
كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل بط فثبت انه اضطراري
والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا
هذا الدليل يقينيا والبعض الذي لا يعتقدون يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا
يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك
ما سنح لخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى
الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك
زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي يكون للمتحرك في اي جزء يفرض
من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول
والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج
اذ لو كان له كان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسـ
التسلسل في طرف المبدا في الامور الواقعة في الخارج وهو مح ولانه يلزم اذا
اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الا
ستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري
فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج المقدمة الثانية كل ممكن فلابد
ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة
ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده يمتنع وجوده والا يكن وجوده على
موجد وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه مح وهنا يلزم لانه ان وقع بدون
تلك الجملة لم يكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة
يجب وجوده عندها والا امكن عدمه في حال العدم ان توقف على شيء اخر لم يكن
المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء اخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى
رجحان من غير مرجح وهو مح فان قيل لا نسلم انه مح بل الرجحان بلا مرجح بمعنى
وجود الممكن من غير ان يوجده شيء اخر مح ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا

هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه
مح لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء ففي الزمان الذي
وجد ان وجد بايجاد شيء اخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده
فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء اخر اياه لزم ما سلمتم انه
استحالته فثبت انه لابد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود تلك الممكن الممكن بخ
ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية متفق عليها عند اهل السنة و
الحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات
فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده
واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق
بط لانه ان اريد السبق الزماني فمح لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال
عدمه وان اريد السبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا
يجب ومع التامة لا يكون الوجوب سابقا ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب
ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم انه
العقل قد يعتبر احد المتضايفين مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الاخر في التعقل
ومقدما من حيث ان الاخر يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد
المقدمة الثالثة لما ثبت انه لابد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود
ذلك الممكن يلزم انه لابد ان تدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور
لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال
وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان الله
القديم اذا اوجبه في وقت معين يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون
تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين
رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة فح ان لم تدخل في تلك الجملة امور
لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب
محضة

فيلزم اما قدم الحوادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهي لا يصلح علة لل
الموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات
وهذا ابطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي
يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم عمرو
مثلا ليتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم
فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال الجزء
من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا
فيصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب
فلا يمكن عدم عمرو وح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو كما سلفنا في زيد الموجود
واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود
ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا
على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجو
دات التي يفتقر اليها زيد هف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم
زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فثبت
على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب لذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود
ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الامر على
التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي تسمونه حالا
داخل في احد النقيضين ضرورة قلت هذا التأويل صحيح الا في قوله وذلك
الجزء اما ان يكون موجودا محضا فان فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان
يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات
فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نم ان كل موجود يجب بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب فلا يتم قوله وهلم جرا الى الواجب وان
فسر بما لا يندرج فيه الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لا نم ان زوال

الخ فان الاعتصار

ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية معدومة في
الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة
ولا معدومة ولا يمكن اسناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح
المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم اسناد الامور
المذكورة استغناؤها عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة
الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وح اما ان يجب بالتزام التسلسل
فيها وهذا ابطل او يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما ان لا يجب والظاهر ان الحق
هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين
ثم الحركة اي الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اما لو لم يجب فوجودها رجحان بلا مرجح
ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم
ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن
القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب
بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا
موجد وهو مح كما مر في المقدمة الثانية المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح بط وكذا
الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما لا ترجيح اصلا او يكون
للراجح او المتساوي او المرجوح والاول بط لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح
الراجح بط لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او
احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او المرجوح و
لان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساوله
بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المتساوي على ان الارادة صفة شانها ان
يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الاخر فعلم ان الارادة لا يعلل كما ان الايجاب
بالذات لا يعلل لان ذات الارادة يقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المتساوي
ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك فلا رجح ولعلم ان للمتكلمين اوردوا التجويز

بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح
صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات
لا يعلل بانه لم الموجب اوجب هذا دون ذلك
تلوح

ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا راى طريقين متساويين
فقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهي كما ان الرجحان
بلا مرجح بط لا تبطل بايراد مثال لايدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية
التي نستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح مح بمعنى ان وجوده
بلا موجد مح مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان نقول الموجود
اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم
تلك القضية وبراءة الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا انما اوهم والمثال
سند المنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح في المثال
المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا بط لان الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الامر كاف
للافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا بط ايضا اذ نفعل افعالا مع عدم
اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل
قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف من هذا الغرض فعلم
ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح بط هو ان وجود الممكن بلا موجد مح سواء كان الموجد
موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لا انه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه
المقدمات فقوله يجب وجود الفعل ان اريد بالفعل الحالة التي يكون للمتحرك في اي جزء من
المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب تلك الحالة فلا
يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب
من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا اما بالقول
بان اختيار العبد بعين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه
يلزم مح توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على امر لا موجود
ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين
الاول واما ان لا يجب لكون الفاعل يرجح احد المتساويين وان اريد بالفعل الايقاع فبعين ما
قلنا في الايقاع المطلوب وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق فيجب

[illegible]

ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية
معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة فيجب ان لا يتميز فرق
بين الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق اليها كالحركة تبصنا على نسق
نشتهي ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما فعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية
وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على
تركه كالانحدار في صبب بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه
وكذا نفرق في التركيب بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية
وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار
ولا وجوب ونرجح احد المتساويين والمرجح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد
ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات المتواترة من القوى
الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر
في اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم
يقدروا على ذلك مع سلامة الالات وتوفر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك
الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس
قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى
عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب
وارخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة يجب تمديدها لتحصيل
الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم
من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة
المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم نخلق ثم ان القصد مخلوق الله لعني انه تع
خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين
بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تع بمعنى استناده

انه جرى عادته تعالى انا
متى قصدنا الحركة الاختيارية
قصدا جازما من غير اضطرار
الى القصد يخلق الله عقيبه
الحالة المذكورة صح صح

لا علي سبيل الوجوب الي موجودات في علوم الله تع لا ان الله تع خلق هذا
الصرف مقصودا لان هذا ينافي خلق القدرة لحصول الحالة المذكورة بمجموع خلق
الله تع واختيار العبد فلهذا قال قلنا توقفه علي مرجح كونه اضطراريا لان لاختياره
تاثيرا في فعله ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر
برهان آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد
موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته
وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الي الواجب فيخرج
من صنع العبد اذ كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق علي
الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يكون
الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة
تكون واجبة بالاستناد الي الواجب تع فلا يقدر العبد علي اعدامها وان كان للعدم مدخل
في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود قدرة استناعه
وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وكلا يكون
ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الي الواجب تع اذ ح يخرج من صنع
العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب علي تقدير ذلك الامر لتوقفه علي امور لا صنع للعبد
فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده واستنادها فالامر الاضافي الذي من العبد هو
الذي لا يجب عنده وجود الامر يسمي كسبيا وقد قال مشايخنا ج ما يقع به المقدور
مع صحة انفراد القادر به فهو خلق اي الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها
والثاني ما لا يصح انفراد الكل القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخلا
في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق
وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسير الآخر لكن في الحقيقة المجموع
تفسير واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القا
بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح

ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور
بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات
ككونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبني علي الكسب لا علي الخلق اذ خلق
القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل علي كثير
منهما وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث
هو هو يوجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الي القبيح لانه يعلم
كلما قصده يخلقه الله تعالي ولا جبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا ج ينفون
عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تع لكن يقولون ان
للعبد قدرة ما علي وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته
النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت
عليه من مسئلة الجبر والقدر والله الموفق ثم بعد ذلك رجعنا الي ما نحن
بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان
بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا
لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل او صفة من صفاته
لحوق المدح او الذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او
اضطراريا او اتفاقيا الا يري ان الله تعالي يحمد علي صفاته العليا مع ان اتصافه
بها ليس باختياره علي ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعني الكمال و
النقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات
محمودون بكمالاتهم واصحاب النقايص مذمومون بنقايصهم فانكاره الحسن
والقبح بمعني انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية
التناقض وان انكرهما بمعني انه لا يوجد في العقل شيء يثاب الفاعل او يعاقب
لاجله فنقول ان عني انه لا يجب علي الله تع الاثابة والعقاب لاجله فنحن
نساعده في هذا وان عني انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك

لانّ الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقلّ العقل بمعرفة كيفيتهما لكن
كلّ من علم انّ الله تع عالم بالكليّات والجزئيّات فاعل بالاختيار قادر على كلّ
شيء وعلم انّه غريق نعم الله في كلّ لحظة ولحظة ثمّ مع ذلك كلّه ينسب من الصفات
والافعال ما يعتقد انّه في غاية القبح والشناعة اليه تع عن ذلك كلّه
علوّا كبيرا فلم يرَ بعقله انّه يستحقّ بذلك مذمّة ولم يتيقّن انّه في معرض
سخط عظيم وعذاب اليم وقد سجّل على غباوته وحماقته وبرهن على سخافة
عقله واعوجاجه واستخفّ بفكره ورأيه حيث لم يعلم ما الشرّ الّذي في رأيه
عصمنا الله تعالى من الغباوة والغواية واهدانا هدايا الهداية فلمّا
ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف
الّذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض
افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا
ايضا اي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله او يذمّ فاعله
ويعاقب لاجله او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها
او يذمّ ويعاقب لاجلها وانّما قال ايضا لانّه لا خلاف في انّهما يعرفان شرعا
لانّ وجوب تصديق النبيّ عليه السلام ان توقّف على الشرع يلزم الدور واعلم
انّ النبيّ عليه السلام اذا ادّعى النبوّة واظهر المعجزة وعلم السامع انّه
نبيّ فاخبر بامور مثل انّ الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب
على السامع تصديق شيء من ذلك يبطل فايدة النبوّة وان وجب فلا
يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباره انّه عقليّا ولا يكون بل يكون
وجوب تصديق اخباره انّه شرعيّا والثاني بطل لانّه لو كان وجوب
تصديق الكلّ شرعيّا لكان وجوبه بقول النبيّ عليه السلام فاوّل الا
خبارات الواجبة التصديق لا بدّ ان يجب تصديقه بقول النبيّ عليه
السلام انّ تصديق الاخبار الاوّل واجب فنتكلّم في هذا القول

فان

بقوله قوله

فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاوّل وان وجب فامّا ان يجب بالاخبار
الاوّل فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلّم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعيّن
الاوّل وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباره انّه عقليّا فقوله والّا اي
وان لم يتوقّف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لانّ الواجب العقلي
ما يحمد على فعله ويذمّ على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا
والواجب العقلي اخصّ من الحسن العقلي وكذلك نقول في امتثال الاوامر امّا يجب
عقلا الخ هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا وقوله وايضا وجوب
تصديق النبيّ عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت شرعا
يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا هذا يدلّ على القبح العقلي
صريحا وقوله وايضا وكلّ منهما يدلّ على الآخر التزاما لانّه اذا كان الشيء
واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون
واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثمّ عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب
للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تع والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله
تعالى العلم بهما عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لمّا اثبتنا الحسن والقبح العقليين
وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف
بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما انّ العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن للعباد صح
والقبح على الله تع وعلى العباد امّا على الله تع فانّ الاصلح واجب على الله تع
والحكم بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون
حكما بالحسن والقبح ضرورة وامّا على العباد فلانّ العقل عندهم يوجب الافعال
عليهم ويبيحها ويحرّمها من غير ان يحكم الله تع فيها بشيء وعندنا الحاكم بال
حسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب
عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما مرّ جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا
وله في كلّ قضيّة كليّة او جزئيّة حكم معيّن وقضاء مبيّن واحاطة بظواهرها

فيهما

بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن حسن
او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق
التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا انه
العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله تع بحسنه او قبحه
لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن ان
البعض منه قد اوقف الله تعالى عليه العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى
عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل
المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه كلك ليس لنا قدرة ايجاد
الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد والمامور به في صفة الحسن
نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره لما ثبت ان القبح والحسن
يعرفان عقلا علم انهما ليسا لمجرد الامر والنهي بل انما يحسن الفعل او يقبح اما
لعينه او لشيء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل
وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كا
لعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها
او لم يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن
لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن
باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا يعني انه لا يكون
جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان
يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تع فالجهاد حسن لكونه
اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء
حسن للصلوة والصلوة لا يصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى
هذه الاقسام وكذا القبح لكن امثلة هذا سيأتي في فصل النهي ان شاء الله
تعالى وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه لما اصطلاحا

ولا مساحة

ولا مساحة في الاصطلاحات او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا
وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة ويحسنها في تلك الجزئيات للعلم بوجودها
حسنا وهي لا تكون حسنة الا لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها والفرق بين الجزء
الصادق وبين الخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو
الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة
مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها يتوقف على العبادة اما الجهاد
فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تع داخلا في
هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لا جزءا هذا هو الفرق المشهور
بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا
او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا
يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الا
ضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض
النسبية متقومة بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة
لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لذاته
لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن اما الاول فاما ان لا يقبل سقوطا له
التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق
هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح
والجسد فلا يتم صفة الايمان بظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال
على ذلك الباطن ولا كذلك سائر الافعال انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل
الاركان فان الاقرار نجعله داخلا في الايمان ولا نجعل عمل الاركان داخلا فيه و
اعلم ان المنقول عن علمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة قولان احدهما ان
الايمان هو التصديق واما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان
الايمان هو التصديق فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا

والاقرار

اعتبار الجهة ركنية الاقرار في حال الاختيار وان صدق ولم يصادف
وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبار الجهة تبعيته في حال الاضطرار وكالصلوة
تسقط بالعذر وهي عطف على قوله كالاقرار واما ان يكون شبيها بالحسن
لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو
دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة بيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان
هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الا
الوسايط فصارت تعبدا محضا لله تع يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن
لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لا تكون الزكوة و
امثالها من هذا القسم اذ تبين ان جهة حسنها المعنى في نفسها كونها تعبدا
محضا لله تع فيكون عينها حسنا لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا لجزئها
وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مامورا به فهذا عين مذهب
الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن بمعنى في نفسه والحسن
بمعنى في غيره لان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب
عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري
لكونه مامورا به وعندنا لا بل انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى
ان الله يامر بالعدل والاحسان يقتضي كونه عدلا واحسانا قبل
الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة وامثالها لزم دل
على حسنها لمعنى في نفسها على ان ما ياتي في هذا الفصل ان الامر المطلق لما
يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنها لمعنى في نفسها لكننا
لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمامور به من حيث انه اتيان بالمامور به
حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل
بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء
الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به والاتيان بالمامور

بالمامور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكوة لانه
مامور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة
الله تع فهذا بيان ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا
اما لعينه واما لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به
وقد يجتمع المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه واتيان بالمامور به وقد لا
يوجد الاول بدون الثاني اذ الحسن لعينه او بجزئه لكن لم يؤمر به هالكهم
وايضا على العكس في الحسن لا لعينه ولا لجزئه لكن يكون مامورا به فقد اتى به
لكونه مامورا به فعلم انه فساد ما قال ان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا
المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مامورا به فالوضوء الغير المنوي حسن
لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي بنية امتثال اوامر الله تع حسن لغيره ولمعنى
في نفسه لانه اتيان بالمامور به حتى شرط فيه الاهلية الكاملة فان
العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي بخلاف
المعاملات على ما ياتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى واما الثاني
وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المامور به كاداء الجمعة
فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا
فذلك الغير اما قايم بنفسه منفصل عن هذا المامور به فاسقطت قولي (قولي بنفسه)
قايم بنفسه لان الاعراض لا يقوم بنفسها فالمراد به ان لا يكون قايما
بهذا المامور به فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة حسن لاداء
الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث يسقطه
لسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى النية واما قايم بهذا المامور به
كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان
اسلم الكفار لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين
ولما كان المقصود يتادى بعين المامور به كان هذا الضرب وهو ان يكون

الغير قائما بالمامور به لا الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن
المامور به تشبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعني في نفسه وجه
المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وامثالهما وهذا المعني ليس
بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء
كلمة الله تعالي كما ان السعي في المفهوم غير الاداء وكما ان الحيوان في الحقيقة
والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينها فالجهاد حقيقة و
في القتل كالقسم الاول لا الضرب الاول لان السعي غير اداء الجمعة في
المفهوم وفي الخارج والامر المطلق اي من غير انضمام قرينة تدل علي الحسن
لمعني في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول فينصرف عنه
ان دل الدليل اي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعني في نفسه
لان كمال الامر يقتضي كمال الصفة المامور به لما علم ان المطلق ينصرف الي الكامل
لزم ان الامر المطلق يكون امر كاملا بان يكون للايجاب فالامر الذي للاباحة
او الندب فيه قصر في كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضي الامر
اولو لم يكن بحيث الشيء حسنا لما امر الله تعالي به فيكون الامر الكامل اي
الامر الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث
يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالي
فعله ليكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل علي كمال
العناية بوجود المامور به وكمال العناية بوجود المامور به يدل علي كمال
حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعني في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف
التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة الي الحسن لمعني في نفسه و
هو انه اتيان بالمامور به وانما اخترت في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب
لان المعني الاول مقتضي الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفي علي
اهل التحصيل فقال الشافعي رح الامر بالجمعة يوجب صفة حسنه وان

قوله ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة هذا انما يتم بعض باقامة الجمعة
عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادي
احدها انفع الآخر نفع نفع

وان لا يكون المشروع الذي هو فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم يفت الجمعة ولما لم يخاطب
المعذور بالجمعة فاذا ادي الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء
الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت
فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم
فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتي بالعزيمة صار كغيره
المعذور فانتقض الظهر هذه المسئلة تفريع علي ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره
والخلاف في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادي الظهر في البيت قبل
فوت الجمعة لا يجوز عنه ويجوز عندنا بناء علي ان الاصل في هذا اليوم الجمعة
عنه والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادي
الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة
مقام الظهر الذي هو اصل لكن هذا ساقط عن المعذور بطريق الرخصة
فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر **فصل** التكليف بما
لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالي لا يكلف
الله نفسا الا وسعها الي غير ذلك من الايات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا
واقع عنده في غيره اي عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كايمان ابي جهل وعندنا ليس
هذا تكليف بما لا يطاق بناء علي ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر
والقدر وقد سبق تحريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم علي
تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر علي ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تع
فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف
بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالي الحركة اي
الحالة المذكورة باجراء عادته والتكليف بالحركة بناء علي قدرته علي سببها الموصل
اليها غالبا وهو القصد علي ان علمه تعالي بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن

حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تع علم في الازل
ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله جهلا وهو مح فايمانه
مح فكان الامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فنجيب ان الله تعالى علم كل شي على ما هو عليه
والعلم تبع للمعلوم فعلمه تع بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان
اي عن ان يكون مقدورا ومختارا له وعنده لا تاثير لها اي لقدرة العبد في
افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه اي عدم جواز التكليف بما لا يطاق
ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تع خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق
من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك
عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسياتي الفرق بين نفس الوجوب و
وجوب الاداء في الفصل بل هو يثبت اي نفس الوجوب بالسبب والاهلية ح
على ما ياتي اي في فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى
ما يتمكن به المامور به اي من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد
والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط لاداء كل واجب فضلا من
الله تع بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او
مومئا معه اي مع العجز وتسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن
اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله وهي شرط لاداء كل واجب قال زفر لا يجب القضا
على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم
القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما
ههنا فالغرض القضاء وقد وجب السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان
امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين
لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف
لوجوب الحلف وهو الكفارة على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة
الالات والاسباب فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانها

فانها مقارنة للفعل اي ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب
القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء ووجود القدرة
على الاداء حاصل هنا لان القدرة التي يشترط لوجوب العبادات متقدمة على
سلامة الآلات والاسباب فقط وهي حاصلة هنا ولا يشترط القدرة التامة لكونها
الحقيقة لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت
سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او نقول القضاء يبنى على
نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط
بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغني عن بقائها
فلهذا لا يشترط للقضا فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لم يسقط
لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما
يتمكن به على هذا السفر غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض
قوله لان القدرة التي شرطناها متقدمة الخ والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء
كالنماء في الزكوة ويشترط بقاءها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا يجب
الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه
تعد فان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب
للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي توجيه السؤال انكم
شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان
يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي ان لا تجب الزكوة في الباقي
اذا هلك بعض النصاب فنجيب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفي
هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر
ونسبته الى كل المقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عم
لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة
وجبت بهذه القدرة لذلا لزم التخيير ولقوله تع فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام و
يجدص

وليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحال مع احتمال القدرة
في المستقبل اي يشترط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل اي القدرة
التامة الحقيقية التي يقارن الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة في الكفارة فكذا
كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا دليل الميسرة اي اشتراط
القدرة المقارنة دليل الميسرة فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اي يشترط بقاء القدرة
في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق
ثم لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة
للاداء لم توجد وهو الشرط كما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط
بقاؤها لان المال هنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال
مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ههنا
ينبغي ان لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا يسقط الزكوة فاجاب
بان المال غير عين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة متعين لان
الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال
كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط
لبقاء الواجب ولئلا ينقلب اليسر عسرا نظر لانه ان يسر الله تع لنا امر الا يلزم من
ذلك ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي
الى فوت اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك
لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط
الحول لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت يسر آخر انه الميسر للصواب والله اعلم

فصل المامور به نوعان مطلق وموقت هذا الفصل هو اصل الشرايع قد تاسس عليه مباني الاصول والفروع واني طالعت هذا الموضع في
كتب الاصول اعلمت سعي في تنقيح هذه المباحث وتحقيق المراد بالمطلق غير الموقت
كالكفارات والنذور المطلقة والزكوة اما المطلقة فعلى التراخي لا تراخي الا حرجاء

عدمت ما

جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي
لان الامر يدل عليه لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور
يحتاج الى القرينة لا التراخي واما الموقت فاما ان يتضيق الوقت عن الواجب
وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي وح اما
ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان
وقسم آخر مشكل في ان يفضل او يساوي كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف
للمؤدي وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين
الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت
فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله تع لدلوك الشمس ولاضافة
الصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص
الكامل الاتري ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك لعلم
يمكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل
في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية فالامور التي ذكرنا من الاضافة الى آخرها
كل واحد منهما يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع ولتغيرها
بتغيره صحة وكراهة وفسادا ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم
عليه فان التقديم على الشرط اي التقديم على شرط وجوب الاداء صحيح كالزكوة
قبل الحول بحققه اي يحقق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت وان لم يكن
مؤثرا في ذاته بل بجعل الله بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك
على الشرع الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه الامور فهذه
الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تع كالنار في الاحتراق عند اهل السنة فان
قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تع كالفارغ

في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا واثره وهو الحكم المصطلح اي الوجوب
حادث فانه مضاف الي الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اي الوقت لما بين ان
سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الا
داء سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو نرتب الحكم
علي شيء ظاهر فكان هذا اي الشيء الظاهر وهو الوقت سببا لها اي لنفس ا
الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لطالبه ما وجب بالايجاب المرتب الحكم علي
ذلك الشيء وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين
نفس الوجوب و وجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء و
الثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا
اشتري شيئا ثبت الثمن في الذمة وثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب اما
لزوم الاداء فعند المطالبة بناء علي اصل الوجوب وايضا القضاء واجب علي المغمي
عليه والنايم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين
فلان خطاب من لا يفهم لغو وفي الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام
آخر ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه
اي سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب
لانه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذ
هذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يكون
الفرق بين نفس الوجوب و وجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف
الا الي الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي وجوب الاداء فلا
يبقي فرق ولله در من ابدع الفرق بينهما وما ادق نظره وما امتن حكمته في
تحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا للصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف
كان لا بد ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تع وهي الصلوة
فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع

ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني علي الاول
لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي
ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالكسو
بالصلوة وهي الهيئة والثاني بادائه حتي لو كان السبب بذاته داعيا الي نفس
الايقاع لا الي الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب
فاذا تصوره العقل لازم الوقوع لا بد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو
وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض و
المسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار
عبارة ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم
لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون واقعا واذا وجد
البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد
ان يملك البايع مالا علي المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم
اداء المال الواجب فرع علي الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس
الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت
سببا وليس ذلك كله اي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخلو اما
ان تجب الصلوة في الوقت او بعده فاذا وجبت في الوقت يلزم التقدم علي السبب
لانه ان كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لم يوجد السبب وان وجبت بعد
الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا هذا معني قوله لانه ان وجبت في
الوقت تقدم علي السبب وان لم يجب فيه تاخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب
ولا يتعين الاول بدليل الوجوب علي من صار اهلا في الاخر اجماعا ولا الاخر والا لما
صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان صحيحا
كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة
بين الواجب والمؤدي لانه وجب ناقصا وقد ادي كما وجب بخلاف الفصل

بطلوع الشمس يفسد وان كان
ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك
فاذا اعترض الفساد صح

الا قد لا نه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان
فيه قطعا فوجب عليه كاملًا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب
لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها
في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا
ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت
كامل ولا كذلك قبل الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء
الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت
فيعفي الفساد الذي يتصل به بالبناء البناء هنا الابتداء والمراد به ابتداء الصلوة
في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال علي الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر يعني من شرع
في الفجر ومدها الى ان طلعت ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل
ومدها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض
في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال
اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر ببالي عنه جواب وهو ان
في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل
والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب
علي البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب عليه اداء
الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله علي وجه لا يعترض
الفساد بالطلوع علي الكامل ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان
العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا هذا البحث الذي ذكرنا
وهو بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما اذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء [ان صح]
كل الوقت سبب لان الدلايل دالة علي سببية كله لكن في الاداء انما عدلنا
عن سببية الكل الي سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم التقدم علي السبب

علي السبب او تاخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء
فوجب القضاء بصفة الكمال اي لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية
من اول الوقت الخ فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتي يجب القضاء
ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء
فيجب كاملا ثم وجوب الاداء يثبت اخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة
لانه الان يأثم بالترك لا قبله حتي اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم
هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الي العبد لم يتعين
بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرايع وانما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا
كالخيار في الكفارة ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب
فلا بد له من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع
الا هذا الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت
فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت حكما اصليا له
وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب علي الحال بناء علي سعة الوقت
لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثاني وهو ان يكون الوقت
مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان اي نهار
رمضان شرط الاداء ومعيار المؤدي لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر
بالوقت وهذا ظ ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الي
الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله
تعالي فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظايره كثيرة
فانه اذا كان الشيء خبرا للاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير
مرة انه اذا حكم علي المشتق فان المشتق منه علة وهنا كذلك لان قوله تع فمن
شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة ولنسبة الصوم اليه والتكرر
به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره

فلهذا يقع عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهما الله عن رمضان اذا نوى المسافر
واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير اشارة الى الصوم المخصوص برمضان
في حق الجميع وهذا يعم الاداء منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر اذ لا يجعل غير
مشروع عافيه قلنا لما رخص لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما
لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وهنا لم يأت ان صام واجبا آخر جوابه عما قالا
ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع
في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك
ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل
الاول لما هو في مصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من الاداء في رمضان
لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله وعليه صوم القضاء ولا يكون
عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه فيما اذا نوى
النفل فمصالح دينه انما هي اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني اي على الدليل الثاني
هو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وهنا روايتان اي بناء
على هذين الدليلين في هذه المسألة روايتان وان اطلق فالاصح انه يقع عن
رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة اما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان
لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة في هذا الكلام
نظر لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم
فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت
بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا وقال زفر رح هذا ابتداء
مسألة لا تعلق بها بالمريض والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا له فكل
امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اي يكون حقا مستحقا لله تع على الفاعل
كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل
النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذي

الذي هو قربة لهذا اي لصوم رمضان ولا قربة بدون القصد وقال الامام
الشافعي رحمه الله لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت حقا لله
تعالى جبرا لا بد من التعيين لئلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم
لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا قول بموجب العلة اي تسليم دليل المعلل
مع بقاء الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تع فحاصله انا نسلم ان التعيين واجب
لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده
فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى
النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل
فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال الامام الشافعي رحمه الله لما وجب التعيين وجب
من اوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك
فيفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا
فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل والنية المعترضة لا يقبل
التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة
بالبعض اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لا يقبل التقدم واعلم القهقري بن
اولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى
يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه ملك الغاصب باداء الضمان
مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت
فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعي رحمه الله يقول اذا
اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الا الاسع
ستناد انما يمكن في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الحسية والعقلية
فلا يمكن الاستناد وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر
وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا ترى
انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال وكما في صوم القضاء

فا
فاذا لم تستند بقي البعض بلا نية فنجيب بانا لا نقول ان النية المعترضة تثبت
في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم
متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول
الليل فجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وايضا اذا كان الاكثر
مقرونا بالنية و للاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال
ويكون تقديرية لا مستندة والطاعة قاصرة في اول النهار فيكفيها
النية التقديرية فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسد
ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول
لم يفسد بل حالته موقوفة ان وجد النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت
موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة
فيه وان لم يوجد في الاكثر علم ان التقديرية لم تكن موجودة في الاول على انا نرجح
بالكثرة لان للكثرة حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف
على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء الله تع اعلم انا نرجح البعض الذي وجد
فيه النية على البعض القليل يوجد فيه النية بالكثرة والشافعي رحمه الله
يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تتجزى بدون النية لا
فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية
فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح
البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتي
لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه ترجيح بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة
فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فا
لتقديم الذي لا يعترض عليه المنافي كالاتصال قلنا وفي التاخير ايضا ضرورة
كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فثبت
الضرورة وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في الليل

في الليل او نام او اغمي عليه ولانه صيانة الوقت الذي لا درك له اصلا واجبة
حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة
ويروى هذا عن ابي حنيفة رح اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي
نهارا اولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة هو ثانيهما قوله ولانه صيانة الوقت
والدليل الثاني شعر بان الصوم المنوي نهارا انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة
فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا افسده ومن حكمه اي من حكم هذا القسم وهو ان
الصيانة واجبة يكون الوقت معيارا للمؤدي ان الصوم مقدر بكل اليوم
فلا يقدر النفل ببعضه اي ببعض النهار خلافا للشافعي رح فان عنده اذا نوى
النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد الزوال ومن هذا
الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة
ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر في حقه و
هو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه
يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور
بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع اي وان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور
واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور
المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من
عوارض الوقت فلا بد من التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان
والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر وتكون النية
التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعين الوقت فان تعين الوقت يوجب
كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار واما
النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في
الاكثر **واما القسم الرابع** وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق
اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته

العمر فيكون نظيرا حتي ان اتي به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن
عند ابي يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو
لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لا
يفوته قال الكرخي هذا بناء علي الخلاف الذي بينهما ان الامر المطلق يوجب
الفور ام لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا
بينهما فمسئلة الحج مبتداة فقال محمد رح لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا
علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف
رحمه الله لما وجب عليه لا يسعه ان يوخره لان الحيوة الي العام
القابل مشكوكة حتي اذا ادرك القابل زال الشك فقام مقام الاول بخلاف
قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الي اليوم الثاني غالبة فاستوت
الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل
قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفوت وظهر ذلك في حق الاثم فقط
لا في ان يبطل اختياره جهة التقصير والاثم اي لما كان الحج فرض العمر كان
الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عينا احتياطا لئلا يفوت
ويظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم
مات ولم يدرك الحج اثم لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره
لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقفة فلم ينو حجة الا
سلام بل نوي النفل واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه ليس
بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم
فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشي به كالمكيال ونحوه
فان تطوع هذا جواب اذا في قوله واذا كان هذا الوقت وعليه حجة
الاسلام يقع وعند الشافعي رحمه الله يقع عن الفرض اشفاقا عليه
فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه فحجر عليه

عليه اي اذا نوي التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية
المطلقة وهي كافية علي انه يصح باطلاق النية وبلا نية كمن احرم عنه
اصحابه وهو مغمي عليه قلنا الحجر بفوت الاختيار فلا عبادة بدونه
اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه
حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه
اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان
عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة **فصل** هذا الفصل في ان الكفار
يخاطبون بالشرايع ام لا وهو غير مذكور في اصول الامام ولما كان مهما ه
نقلته من اصول الامام شمس الايمة رح ذكر الامام السرخسي رح لا خلاف
في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات
في حق المؤاخذة في الاخرة لقوله تعالي ما سلككم في سقر الاية اعلم ان
الكفار يخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا اجماعا اما العبادات فهم يخا
طبون بها في حق المواخذة في الاخرة اتفاقا ايضا لقوله تع ما سلككم في
سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب
الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله اما في حق وجوب
الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا الا انه لما لم يجب لا يواخذون علي
تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر جواب
اشكال وهو ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب
الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليه بشرط الايمان كالمحدث
كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا يتعلق به
بقوله فكذا عند العراقيين لقوله عليه السلام ادعوهم الي شهادة ان
لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالي فرض خمس صلوات
الحديث يفهم منه ان فرضية صلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلي

تقدير عدم الاجابة لا يفرض اما عند القايلين بان التعليق بالشرط يدل
علي نفي الحكم عند عدم الشرط فظ واما عندنا فلعدم الدليل علي الفرضية لا انه
دليل علي عدم الفرضية علي ما مر في فصل مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة
لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف
بل تغليظ ونظيره ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء عند الياس لانه غير
مفيد فكذا هنا وقد ذكر الامام شمس الايمة رحمه الله ان علماءنا لم
ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتاخرين استدلوا من مسايلهم علي
هذا وعلي الخلاف بينهم وبين الشافعي رح فاستدل البعض بان المرتد اذا
اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي رح فدل علي ان المرتد
غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي رح مخاطب بها والبعض بانه
اذا صلي في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بنا
علي ان الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضي كانت بناء عليه اي علي الخطاب
فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضي فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في ذلك الوقت
وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوا الخلاف
علي ان الشرايع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم يخاطبون بالايمان
فقط فلا يخاطبون بالشرايع عندنا لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون
عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف فاحتج علي ضعف الاستدلال
الاول بقوله لانه انما سقط القضاء عندنا لقوله تعالي ان ينتهوا اه
يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء عندنا لا يدل علي ان المرتد غير مخاطب
بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تع ان ينتهوا الآية و
احتج علي ضعف الاستدلال الثاني بقوله ولان المؤدي انما بطل لقوله تعالي
ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة اي فاذا
حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج علي ضعف التفريع

التفريع المذكور بقوله ولانهم يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست
من الايمان فقولهم انهم يخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات
المذكورة قال والاستدلال الصحيح علي المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم
ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات فصل
والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسيات ما لها وجود حسي
فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له
وجودا حسا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي
له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا
يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معني شرعي يكون ملك المشتري اثرا له فذلك
المعني هو البيع حتي اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا
واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود
الشرعي فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح غيره فهو ان كان
وصفا فكالاول الا ان كان مجاورا كقوله تع ولا تقربوهن حتي يطهرن واما
عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي رح هو كالاول وعندنا يقتضي
القبح لغيره فيصح بشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه تط اتفاقا اعلم
ان النهي القبح وانما اخترنا الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالي انما نهي عن الشي
لقبحه لا ان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن الحسيات يقتضي القبح
لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غيره فقبح عين المنهي عنه اما
لقبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبيح لبعض اجزائه داخل في القبيح
لعينه واذا كان الاصل ان يكون قبيحا لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل
علي ان النهي عنه لغيره فح يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم
القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام
لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تع ولا تقربوهن حتي يطهرن

دلّ الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها وجد لها
العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي رح
هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دلّ الدليل على ان النهي للقبح لغيره و
الصحة والمشروعية باصله الا اذا دلّ الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو
قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا الشرعيات بطريق الصوم والبيع ليعلم انه
لا فرق عندنا وعند الشافعي رح بين العبادات والمعاملات هو يقول لا صحة لها
اي للشرعيات شرعا الا وان تكون مشروعة ولا يكون مشروعة مع نهي الشرع
عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح
وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رح في امرين اولهما
ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون
التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصله وثانيهما انه اذا دلّ
القرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عنده
رح وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف
مبني على الخلاف الاول وسيجيء هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران
في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا قلنا
حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب
بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان
النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي
عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجيب
عن هذا بقولي فامكانه اما بحسب المعنى اللغوي او الشرعي والاول باطل
لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو اوجب يكون النهي
عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الثاني تحقيقه انه اذا نهي عن بيع درهم
بدرهمين فههنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي فان كان النهي

النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات وح ان كان المفسدة التي نهي لاجلها صح
في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس
هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا القول هو بعت هذا الدرهم بدرهمين
وان كان المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب
المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه لانا ذكرنا في امكان وجوده شرعا
فيكون القبح لامر خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل
اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن
البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه
فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه
كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي له
قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له
مضافا الى المحل الصالح له واذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه
ثم بتبعية هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت
به ما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذا تكلم يثبت المعنى الموضوع له وهو
الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض ولان النهي يدل على كونه
معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لا باباحته والقبح
مقتضى النهي فلا يثبت كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الكلمة
الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضي على وجه يبطل المقتضي وهو النهي فانه
لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا فلا يمكن وجوده شرعا والنهي
عن المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذي ادعينا وهو القبح لغيره والبعض
سلموا ذلك في المعاملات لا كما قلنا في العبادات اصلا فلا تصح الصلوة في الارض
المغصوبة اعلم ان الامام ابا الحسين البصري رح اخذ الدليل الدال على ان النهي

على وجه يبطل النهي عنه قد ثبت فيما مضى
ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا قبل
الامر والنهي يقتضي صح

في المعاملات نصا على التفصيل الذي
يأتي اما في العبادات فمذهبه ان النهي
يقتضي البطلان مطلقا وان كان صح

بسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعي فيخرج فصحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يأت بالمأمور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين كذلك فانه لم يؤمر به بل بمطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به فيجوز اشتماله على المأمور به ذاتا والمنهي عنه عرضا والمشروعات يحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مأمورا به لذاته ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول فحق لانه اما بحسب عينه فوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيح الجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو المدعي ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في جوابه والمشروعات يحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه او بمجاوره والكل واحد فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة وهي والمشروعية باصله عندنا وان دل الدليل على ان النهي لغيره فذكر الغير ان كان وصفا فيبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله عندنا لا بوصفه اذ الصحة يتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارضي على الاصل وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الآخر الذي وعدت ذكره وهو

وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان المنهي عنه لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن الضرورة قائمة هنا يجري النهي بصحة الاجزاء على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا وذلك كالبيع بالشرط و الربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا لكن صح النذر به اي مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لان الطاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى واما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر لان النذر ذكره لا فعله فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتأدى به الكامل لا معيارها فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها فمن حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتأدى بالناقص كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية واذا وجب ناقصا يتأدى ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معيار له فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم

الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية
يجب عليه اتمامها وان افسد يجب قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا
يجب اتمامها وان افسد لا يجب بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء وان كان مجاورا
يقتضي كراهية عندنا وعنده هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا لم
وانما قال عندنا وعنده لما مر ان على مذهب ابي الحسين البصري النهي في العبادات يقتضي
البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهي لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض
المغصوبة والبيع وقت النداء اوردت هنا مثالين احدهما للعبادات والاخر للمعا
ملات وان دل على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام يتعلق
بقوله وان دل على ان النهي لغيره كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل
على انه مجاز عن النفي فيكون قبيحا لعينه الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من
الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهي
عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود
البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا
عن النفي فان النفي لاعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة يثبت بكل
منهما الا ان الحرمة بالنفي لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة
مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه
الثلاثة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء اما صادق على الكل وهو
ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما
غير صادق كاركان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف
فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله
تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن
فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لا
لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي فيجري مجرى الات الصناعة كالقدوم و

تصحيحه مخ

واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما يقال
البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون
البيع وايضا على العكس اذا جرى البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق
الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر
المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وايضا على العكس بان
سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد
القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا
فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد
كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لمثله فان
المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة
في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع و
هو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل
لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زائد واما
البيع بالخمر فان الخمر غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود
بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال
بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين و
اما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله
تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير
لم يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المصلي فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان
الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت تملكا
الفاسد واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال
عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه
السلام لا نكاح الا بشهود فيكون باطلا لانه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد

اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب وكلا يسقط الحد فاجاب
بقوله وانما النسب وسقوط الحد للشبهة وكانه عطف على قوله لانه منفي
وضع للحل ولا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع فيه لانه قد يشرع في
موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد اي ان سلم ان النكاح
منهي عنه فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف في ان النهي يوجب الحرمة و
النكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف
البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل شرعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما
لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الحسيات
يقتضي القبح لعينه والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا تثبت حرمة المصاهرة
بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا
توجب النعمة ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات
لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا لانه قبيح لغيره وكلا الظهار
لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه فحاصل
الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح
المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان المنهي عنه لا يفيد حكما
شرعيا هو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو
زاجر قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب الولد وهو الاصل في ايجاب
الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطي تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب
حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لانه لا استمتاع بالجزء
لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات النساء
فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اقمنا السفر مقام المشقة في
اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطي ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة
لا لذاتها بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر فيه صفة الاصل والاصل وهو

وهو الولد لا يوصف بالحرمة اي لما جعل الوطي موجبا للحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد
لا يعتبر حرمته لان المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن
الماء لا يعتبر صفات التراب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر
صفات الوطي وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت
مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد
هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل
انما يثبت الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج
المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد
فهذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو انه يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص
واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه
فاجاب عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك
الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج من ملكه
لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو
استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان
المدبر في مقابلة ازالة الملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار
بقوله واما الاستيلاء فانما نهي لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما
دام محرزا او قد زال فسقط النهي في حق الدنيا اما في حق الآخرة فلا حتى يكون آثما مواخذا
واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح للمجاورة على ما بينا من قبل

فصل اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في ضد ام لا والصحيح انه ان فوت
المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي
كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بالشيء فضد ذلك الشيء ان فوت
المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوت يكون فعله مكروها واذا نهي عن الشيء
فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوت ففعله يكون

سنة مؤكدة فالحاصل اذا وجد شرايط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة
الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت
المقصود فيكون هذا القدر مقتضي الامر والنهي وما لم يفوت المقصود نقول بكراهته
وكونه سنة ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة
ومشابهة المامور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة فقوله تع لا يحل لهن ان يكتمن
وهو في معني المنهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله ولا
تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف
الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا
تبطل لكنه تكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء منه والسجود علي
النجس لا يفسد عند ابي يوسف رح لانه لا يفوت المقصود حتي ان اعاده علي الطاهر يجوز وعندنا
يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دايم
فيصير ضده يفوتها هذه المسائل تعريفات علي ما ذكر من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة
هذه الفروع تكون سهلة انه المسهل لكل عسير **الركن الثاني في السنة**
وهي تطلق علي قول الرسول عليه السلام وعلي فعله والحديث مختص بقوله والاقسام
التي ذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشترك الي آخرها والامر والنهي ثابتة هنا
فلا نشتغل بها وانما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول صلي الله عليه وسلم فنبحث في انواع
في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ و
في الطعن **فصل** في الاتصال الخبر لا يخلو من ان يكون رواته في كل عهد قوما لا
يحصي عددهم ولا يمكن تواطوهم علي الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او
يصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل رواته احاد فالاول متواتر والثاني خبر الاحاد
ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق
علي شيء مخترع مع تباين هممهم وطبايعهم واماكنهم مما يستحيل عقلا والثاني علم طمانينة
وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تامل حق التامل علم انه ليس بيقين كما

اذا رأي

كما اذا رأي قوما جلسوا للمأتم يقع له العلم عن غفلة عن التامل لانه يمكن المواضعة
بناء علي انه احاد الاصل وانما يوجب اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب لانه
وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عليه السلام ورضي الله عنهم
تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا والثالث
يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرايط التي نذكرها ان شاء الله تع وهي كافية
لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن
علم لقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لا
يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالي فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة يقع علي واحد فصاعدا والرسول
عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة والكذب وبالعدالة
يترجح الصدق ومنا هذه الدلايل لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي والعقل
يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام الآخرة فمنها ما دون ذلك
وكل يوجب ما ذكرنا ولانها يوجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفي
هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك
فصل الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا بحديث او بـ
حديثين والمعروف اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة
اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رحمهم الله وزيد
ومعاذ وابي موسي الاشعري وعايشة ونحوهم رحم وحديثه يقبل وافق القياس
او خالفه وحكي عن مالك رح ان القياس مقدم عليه ورد بانه متيقن باصله و
انما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة وفي الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا
علة لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط كابي
هريرة وانس رحم فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر
لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي

نغار تفوت اثره تفعوا
و تفقعا اي اتبعه

وارسال الافراد الي الآحاد والاخبار في حكم الآخر
لا يجب الا الاعتقاد وهي مقبولة كلها
يحتمل الصدق

ما اشتهر ومنها

وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب
شيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهي
ما روي انه من اشترى شاة فوجدها محلفة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان
رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحلفة شاة جمع اللبن
في ضرعها يترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح
من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والا
جماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل
المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى
البيان بيان فان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا
اخر كحديث معقل بن سنان في بروع بنت واشق مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما
دخل فقضى عليه لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رض وقال ما نصنع
بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري رح ان من عادة العرب الجلوس محتبيا
فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا طعن من علي رض وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة
ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل
وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي رح لما خالف القياس عنده وان رده الكل فهو
مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد
طلقها زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا
ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن
ابان فيما اراد بالكتاب والسنة القياس لانه ثبت بهما حيث قال الله تع فاعتبروا
وحديث معاذ رضي الله عنه في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى
اسكنوهن واراد بالسنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت النبي عليه السلام انه قال للمطلقة
المطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف كان
يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة رح اذا وافق القياس لان القياس الصدق في ذلك

[illegible]

في ذلك الزمان غالب قال عليه السلام خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة رضي الله عنهم والثاني التابعون
والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا لم يجز عنده القضاء
بظاهر العدالة وعندهما لانه هذا اختلاف العهد **فصل** في شرائط الراوي
وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر ههنا الكامل وهو
مقدر بالبلوغ على ما ياتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام
كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ اللفظ ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء
والكامل ان ينضم اليه هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا
عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر الكلام وخفي على المتكلم هجومه لبعيده فهو
يؤدي نفسه فلا يستفيد وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع في قوله شرطنا
حق السماع ههنا لا في القران لان المعتبر في نقله نظمه فلهذا يبالغ في حفظه عادة
بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ لقوله
تعالى وانا له لحافظون والمراقبة بالنصب ايضا عطف على ذلك احترازا عما لا يرى نفسه
اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبته بعض ما القي اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار
عن محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي
عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى
والشهوة فقيل انه من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما
من ابتلي بشيء منها من غير اصرار فتام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة
لكن خبر المجهول يقبل عندنا بشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما
الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين
الاسلام تعصبا فيرد قوله فيما سواه وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر وهو
بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تع كما هو الا انه في اعتباره
على سبيل التفصيل حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اخبر النبي عليه السلام

فلهذا قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل الايمان اي
لاجل ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج موضوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف
وليس المراد بالاستيصاف ان نسأله عن صفات الله تعالى او نسأله عن الايمان ما
هو وما صفته فان هذا بحر عميق تغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون
صفات الله تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمنون ونسأله اهو كذلك اي اتشهد
ان الله تع موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل الايمان وهذا هو المراد والله
اعلم بقوله تع فامتحنوهن فاذا ثبت هذه الشرايط يقبل حديثه سواء كان اعمى او
عبدا او امرأة او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها
يحتاج الى تمييز زايد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة ينعدم بالرق ويقصر بالانوثة
فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه
الا يرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا وهذا اي الاخبار بالحديث ليس
من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه اي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزم
بالتزامه اي يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرايع ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى
منه الى الغير اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا
تشترط بمثله الولاية اي بمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا على الشاهد
وبالتزام الشاهد عليه شيئا كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اذ ليس هو الزاما
على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان ورد الشهادة
ابدا من تمام الحد هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف اذا تاب
وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة
فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تع ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
فبعد التوبة لا تقبل شهاداتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدم التهم
وقد ثبت عن اصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعايشة رضه

رضه وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان **فصل** في الانقطاع اي الا
انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال الارسال
عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله صلى الله تع عليه وسلم من غير ان
يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم ح والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث الظاهر لعدم
الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلايل المذكورة في المتن الدالة على
قبول المرسل فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث
لا يقبل عند الشافعي رح الا ان يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال
لاني وجدتها مسانيد للجهل بصفات الراوي التي بها يصح الرواية وهذا دليل على قوله
لا يقبل عند الشافعي رح ويقبل عندنا وعند مالك رح وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا
وقال البراء ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما حدثنا عنه لكنا
لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول
اولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله
ما حمله ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا
يرى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يعزم ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون
هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق و
الكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن رح و
امثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة او بالنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة
الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تع بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله تع
فنصب قوله لكونه مفعول المعارضة اسكنوهن اما في السكنى فظ واما في النفقة فلان
قوله من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضه وهي وانفقوا عليهن من وجدكم
باقي ص وكحديث القضاء بشاهد ويمين قوله تع بالنصب ايضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة
المعنى ص
التي تأتي واستشهدوا شهيدين الاية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وا

والمرأتين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين
فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد لم
المرأتين لما اوجب حضورها على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال
وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث
المصراة قوله تع فاعتبروا والتمايز لتقديم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى
من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما بمعارضة الخبر
المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من
انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلا بمثل
وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم تحقيقه ان الرطب لا يخلو عن ان يكون تمرا فلم يكن (فان كان تمرا صح) فان لم يجز بيعه بالتمر كان
معارضا لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا لا يقال ان التمر لما كان الرطب
والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام
جيدها ورديها سواء فلدفع هذه الشبهة صرح وازدت قوله جيدها ورديها
سواء واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان ثقة
في مثل هذه الحادثة مما يحيل العقل فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة
لا معارضة فيه قلت امثال هذا الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه
السلام او على ترك الصحابة رضي الله عنهم التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة
لدليل تدل على وجوب التبليغ او لدليل تدل على عدم التهم او يكون معارضة للقضية
العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا واما باعراض الصحابة عنه
نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني
وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين
الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان
في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة

المشهورة او بكونه شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه يعارض لا
جماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وه
هذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا لوجود الاسناد لكنهما منقطعان
باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تع فما وافق الكتاب فاقبلوه وما خالف
فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله تع فانه ليس حديث الرسول
عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع
عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لا تناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل
المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرايط التي ذكرناها في الراوي
فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال فكخبر المستور الا في الصدر الاول كما قلنا
في المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على الخبر المستور والمعتوه وسياتي معناه في
فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ
والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى
فانه لا تقبل روايتهم للشرايط المذكورة اي لاشتراط الشرايط المذكورة في الراوي

فصل في محل الخبر اي ~~الشرايط المذكورة~~ الحادثة التي ورد فيها الخبر وهو
اما حقوق الله تع وهي اما العبادات او العقوبات والاول يثبت بخبر الواحد بالشرايط
المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت باخبار الواحد
بالشرايط المذكورة اي اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك
عن قوله فكذا بقوله لكن ان اخبر الفاسق بها والمستور يتحرى لان هذا اشارة الى الا
خبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ففي
كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون
خبر المستور والفاسق ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث
فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا اي

فان الذين يتلقون عنهم
العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر
قول الفسقة والمستورين في
الاحاديث فلا

لا يقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا بد التحري
بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري و الثاني اي العقوبات كذلك عند ابي
يوسف رح اي يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل
في الحدود كالبينات ولانه تثبت العقوبات بدلالة النص و الثابت بدلالة النص فيه
شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة
النص قطعي يعني قطع الاحتمال الناشي عن دليل كحرمة الضرب من قوله تع ولا تقل لهما
اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا تثبت لان الشبهة في الدليل والحد
يندرئ بها وانما تثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا يثبت العقوبات
كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل احاد دون التواتر خبر الواحد فيكون
البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن انما تثبت العقوبات بالبينة
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة
واما حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد بالشرايط المذكورة واما ثبوتها
بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة و
الولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند الامكان حتى لا يشترط
العدد في كل موضع لا يمكن عرفا كشهادة القابلة مع ساير شرايط الرواية صيانة
لحقوق العباد ولانه فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال
الفطر من هذا القسم اي له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس
فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك كالودايع
والامانات يثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق
والصبي والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة هنا فان في اشتراط العدالة
في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال
والعدول الثقات لا ينتصبون دايما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير بخلاف
الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد

سبق

قد سبق في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة ان هذا امر يستقيم تلقيه من جهة الاحاد
العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدل في الطهارة والنجاسة
لكن نذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فا
لضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدل ثم مطلقا بل مع انضمام التحري وقبل هنا مطلقا
وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في
المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه كحجر المأذون وفسخ الشركة كما
ذكرنا في عزل الوكيل وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج في
المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس
بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا لا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا لم
يشترط اما العدد او العدالة بعد وجود ساير الشرايط انما فرقوا بين الرسول والوكيل
وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما
اليهما فلا يشترط شرايط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف
الفضولي وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلني
فلان او ارسلني اليك و يقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير رسالة ووكالة
فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاوليين اشد قوله
رعاية للشبهين اي شبه الالزام وعدم الالزام **فصل** في كيفية السماع
والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك
او بان تقرأه عليه فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه
طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رح كان ذلك احق منه عليه فانه كان
مامونا عن السهو اما في غيره فعلى ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا
قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين فاذا قرأ الاستاد لا يكون المحافظة الا منه واما
الكتاب والرسالة فقايم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عليه السلام كان
بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخرين اخبرنا ولما

واما الرخصة فهي الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان
يقول اجاز ويجوز ايضا اخبرني ان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة رحمه الله
ومحمد رح خلافا لابي يوسف رح كما في كتاب القاضي الي القاضي لهما ان امر السنة امر
عظيم فلا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح
لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يتم به الاحتجاج ولما الضبط
فالعزيمة فيه الحفظ الي وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت
عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا رأى الخط يذكر
الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة وامام وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة
سواء خطه او خط رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رح اصلا وعند
ابي يوسف رح ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث وفي ديوان القاضي الامن عن
لا يخاف التزوير اذ لم يكن في يده لا يعمل في ديوان القاضي ويقبل في الاحاديث
اذ كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد
الخصم حتى ان كان في يد الشاهد يقبل ومحمد رح يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلا شك
انه خطه لان الغلط فيه نادر ومن يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز
ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط الاسم
يتوهم التزوير في غلة والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لا لان المراد من النسبة التامة
ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله
عليه السلام نضر الله امرأ اي نعم سمع منا مقالتي فوعاها واداها كما سمعها ولانه
مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والنقل
بلفظه عليه السلام اولي لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الي ما
ذكرنا وهو في ذلك انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم باللغة
وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط
وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي في
المشترك

في المشترك انما يمكن التاويل وتاويله لا يصير حجة علي غيره والثاني والثالث اي المجمل والمتشابه
لا يمكن نقلهما بالمعني وفي الاخير اي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته
بمعان يقصر عنها عقول غيره فصل في الطعن وهو اما من الراوي او من
غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عايشة رضي الله
عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها
عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر رضي الله عنه في رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد
صحبت ابن عمر رح عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها
او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما بان عمل ببعض محتملاته فانه رد منه للباقي بطريق التاويل لا
جرح كحديث ابن عباس رض من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان انكرها
صريحا كحديث ايما امرأة نكحت الحديث الذي رواه سليمان بن موسي عن الزهري عن عايشة
رض وقد انكرها الزهري لا يكون جرحا عند محمد رح كقصة ذي اليدين وهي ما روي ان
النبي عليه السلام صلي احدي العشائين فسلم علي رأس الركعتين فقام ذو اليدين فقال
فقال يا رسول الله عليه السلام اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال كل ذلك لم يكن
فقال بعض ذلك قد كان فاقبل علي القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال احق ما
يقول ذو اليدين فقالوا نعم فقام وصلي ركعتين فقبل روايتهما عنه عليه السلام مع انكاره
ومن ذهب الي ان كلام الناسي يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة
ثم نسخ ولان الحمل علي نسيانه اولي من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون جرحا عند
ابي يوسف رح لان عمار رض قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت الخ ولم يقبله عمر رض
قال كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال
اما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر رضي الله عنه فلم يقبل قول عمار تمعكت الدابة في
التراب اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمار الم يحك حضور عمر رضي الله عنه في
تلك القضية لقبله عمر رضي الله عنه لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمار احكي حضور عمر
رضي الله عنه وعمر لم يتذكر ذلك فالاولي اذا انكر عن رجل حديث وهو لا يذكره لا يكون مقبولا

ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وابي موسى
فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله عليه السلام بعثني انا وانت فاجنبت
فتمعكت في الصعيد فاتينا رسول الله عليه السلام فاخبرناه فقال انما كان يكفيك هكذا
ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار في هذا
فرع خلافهما في شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يذكر القاضي والثاني
ان كان من الصحابي فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام ولم يعمل به عمر وعلي رض ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء
لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه
من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن
مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من
اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن اصلا
شرعا فمذكور في اصول البزدوي فان اردت فعليك بالمطالعة **فصل**
في افعاله عليه السلام فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض
وغير المقتدى به وهو اما مخصوص به او زلة وهي فعل من الصغاير يفعله من غير
قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يكون يقتدى بها ففعله المطلق يوجب التوقف
عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض
يلزمنا اتباعه لقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته وعند
الكرخي يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون هو
مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى به
باقواله وافعاله قال الله تع لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما وذلك
بسبب النبوة والمخصوص به نادر **فصل** في الوحي وهو ظاهر و
باطن اما الظاهر فثلاثة انواع الاول ما يثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه با
لمبلغ باية قاطعة والقران من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير
بيان

من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن
تموت الحديث حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب المروع القلب وهذا
يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تع بان اراه
بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وكان له حجة مطلقا بخلاف الا
لهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالراي والاجتهاد
وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير وانما الراي وهو المحتمل للخطا
يكون لغيره المعجز عن الاول لقوله تع ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل
بهما والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الا
نتظار لعموم فاعتبروا ولحكم داود وسليمان عليهما السلام بالراي في نفش
غنم القوم نفشت الابل والغنم نفوشا اي رعت ليلا بلا راع روي ان غنم قوم
وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم داود
بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير
هذا ارفق بالفريقين فقال الراي ان يدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها
واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشياه يقومون عليه حتى يعود كهيئة
يوم افسدته ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى
الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء
ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب
الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان ولقوله عليه السلام ارايت
لو كان على ابيك دين فقضيته روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة
الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه
فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم فقال عليه السلام
ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لكن يحتمل في الحديثين انه عليه السلام
علمه بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون اقرب الى فهم السامع

ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه السلام اه

قوله فدين الله احق ان يقضى وفي رواية ارايت لو تمضمضت الحديث روي عن عمر رضي الله عنه سال النبي عليه السلام عن قبلة الصائم فقال عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته ح

ولانه اسبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فلا يخفى عليه معاني النص المراد
بها العلل واذا ضح لزمه العمل ولانه شاور اصحابه في ساير الحوادث عند عدم النص فاخذ
في اسارى بدر براي ابي بكر رضي الله عنه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتي
يوم البدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل ابن عمه ابي طالب فاستشار
ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية
يتقوى بها اصحابك وقال عمر رضي الله عنه كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب
اعناقهم فاخذ رسول الله عليه السلام براي ابي بكر رضي الله عنه وكان ذلك
هو الراي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تع لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم
فيه عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احد
بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقاهم ربما كان
سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله و
خفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراهم واقل لشوكتهم ولما نزل هذه
الاية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر وفي هذه الاية تاويل اخر يذكر في
باب الاجتهاد ان شاء الله تع ومثل هذا كثير اي مثل ما اخذ رسول الله عليه
السلام براي اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي من ذلك ما روي
ان رسول الله صلعم اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة ليكف
لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي
فسمعا وطاعة وان كان عن راي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في   فلا نعطيهم
الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرا او قرى فاذا
اعزنا الله تع بالدين انعطيهم ثمار المدينة الدنية لا نعطيهم الا السيف وقال
عليه السلام اني رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم
فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤا للصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف و
اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى كلامه

ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي الوحي الباطن وهو   القياس مع
يحتمل الخطاء في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطاء فهذا هو المراد بالبقاء والوحي
الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى حتى مدة الانتظار ما يرجو نزوله
فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالراي لما ذكر في هذا الفصل انه مامور بانتظار
الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهي ما يرجو نزول
والله تع اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه وهو الحكم الذي
ظهر له بالاجتهاد وحيا لا نطقا عن الهوى وهذا جواب عن التمسك على المذهب
الاول بقوله ان هو الا وحي يوحى **فصل** في شرائع من قبلنا هي تلزمنا
حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض كقوله تع فبهداهم اقتده وقوله تع
مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا و
لان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان في المكان وما ذكروا وهو
قوله فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه فذلك في اصول الدين وعند
البعض يلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تع ثم اورثنا الكتاب والارث يصير ملكا
للوارث مخصوصا به فيعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عليه السلام ولقوله لو كان
موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس بتبديل
بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا
ان يقص الله علينا من غير انكار **فصل** في تقليد الصحابي يجب اجماعا فيما شاع
فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم اتفاقهم
ولا اختلافهم فعند الشافعي رح لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هو و
ساير المجتهدين سواء لعموم قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطي
ويصيب عند اهل السنة رضي الله عنهم وعند ابي سعيد البردعي يجب لقوله عليه
السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر
ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرايهم اصوب لانهم شاهدوا

يعني انه لو كان مخصوصا بالمكان ولا يكون شيئا الاحكام عنه كذلك المكان فكذلك الزمان

موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عليه السلام وكونهم في خير
القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب
والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطي ويصيب
والاقتداء في البعض بما ذكرنا اي لا اقتداء في بعض المواضع بان يقلدهم ونأخذ بقولهم و
في البعض اي في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد ونجتهد كما هم
اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قولهم اصحابي كالنجوم وايضا كل ما
ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة
فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح خالف عليا رضه
ورد شهادة الحسن وكان مذهب علي رضه قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس
رجع الي فتوي مسروق في الندر بذبح الولد وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل
اذ هي الدية فرجع الي فتوي مسروق وهي ان يجب ذبح شاة **باب في بيان**
بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان
الضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعني الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل
والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة
والغاية والاول اما ان كان معني الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال او
مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير
يجوز للكتاب بخبر الواحد ومن التغيير لانه رد منه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر
الواحد عندنا علي ما سبق ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق
وهل يجوز تأخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا
اتفاقا لقوله تع ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يجوز متراخيا الا عند ابن عباس رضه
لقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه الحديث جاء بروايتين احديهما من حلف علي يمين ورأي غيرها
خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخري فليأت بالذي هو خير ثم
ليكفر عن يمينه والتمسك لنا انه عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا

متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله فيبطل يمينه و
لا يجب الكفارة وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تع وجب حمله علي وجه لا يلزم التناقض
قلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف علي الاخر فيصير المجموع كلاما واحدا لما ذكرنا في
الشرط اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم علي تقدير
وهو ساكت عن غيره واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي رح
يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا اي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا له ان
قصة البقرة اي قوله تع واذ قال موسي لقومه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها
ثم خص متراخيا فعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تع واهلك في قوله تع لنوح عليه السلام
فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تع انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم نزل انه لما نزل هذه الاية قال ابن الزبعري لرسول الله صلعم انت قلت ذلك
قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصاري عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة
فقال عليه السلام بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تع ان الذين سبقت
سبقت لهم منا الحسني اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسي والملائكة خصصنا متراخيا
لا يخفي الا بيان تخصيصا متراخيا وهنا قوله واهلك وقوله انكم وما تعبدون من
دون الله بقوله ليس من اهلك وبقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسني اولئك عنها
مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لا نه خلاف ولا يجوز نسخ اي بقرة شاؤا ثم
نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله
لكن استثني بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل اهل قرابته يشمل الابن فالاستثناء
متصل وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايمانا
فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان
اريد به الاول لا يتناول الابن لانه كافر والاستثناء وهو قوله الا من سبق عليه القول
علي هذا منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان
اريد الثاني اي الاهل قرابة تناول الابن لكن استثني الابن بقوله الا من سبق عليه القول

فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا
اي من اهلك الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تع باهلاك الكفار
وقوله وما يعبدون لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما ورد
تعنتا بالمجاز او التغليب فما ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا
كل ما هو تفسير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما
اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرف ان العام عنده
دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان
المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبه الاصل لا فرق عند الشافعي رح
بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده ففي كل منهما يكون تفسيرا اهد
عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه
التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا

فصل في الاستثناء

وهو مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه
اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب
تعريفه به لكن اورد ترجيح دلالة الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله
صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول فقوله بعض ما تناوله يخرج
الاستثناء المستغرق بالا واخواتها متعلق بالمنع وفيه احتراز عن ساير
التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو اوجه من ساير التعريفات لان من قال هو
اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم
فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تع او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا
بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم واما المستثنى داخل
في صدر الكلام من حيث التناول اعني حين انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا
والاخراج ليس من حيث التناول ولا من التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان المستثنى حقيقة
الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع

المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف الذي ذكرته اولى فقال الخ
هو بيان تغيير لانه تغيير موجب صدر الكلام اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك بيان لمعنى
لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام
لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ كما واختلفوا في كيفية عمله ففي قوله له علي
عشرة الا ثلاثة لا يخ اما ان اطلق العشرة على السبعة في قوله الا ثلاثة يكون بيانا لهذا
هذا فهو كما قال البيوله على الا ثلاثة سبعا فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا منهما
يبين ان الحكم المذكور بصدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر مخالف
للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير
مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان
الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا للحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان
العشرة يراد بها السبعة الخ هو ما كان مشايخنا رحم ان الاستثناء عند الشافعي رح
يمنع الحكم بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الاستثناء لو كان للمعارضة
المعارضة لا يقع على غيره ولا يحتمل اذ لا يجوز ان يستثنى تسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص
لان المشترك اذا خص عنه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على قول
من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة بعد الحكم
وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد اقرار ولا اظنه مذهب احد او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة
الا ثلاثة على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل ثلاثة مذاهب فعلى هذين اي على المذهبين الا
خيرين يكون اي الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا اي المستثنى ففي قوله له
علي عشرة الا ثلاثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلاثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى
سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له علي سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي الثاني
فلانه اخرج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون
بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات الا ان على
المذهب الاخير يكون فيما اذا كان للمستثنى منه عدد يا كالتخصيص بالعلم في غير العددي

اسم صح

انه جواب عن صح وانا قلت انه لازم بالمنع بطريق المعارضة هذا صح

بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلاثة موضوعة للسبعة فالتكلم في حق الحكم فيكون بالسبعة تكلما بالسبعة واما على المذهب الاول صح

كالتخصيص بالعلم في غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءني غير زيد لما
جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي اراد ان يبين
الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله لعلي عشرة
عشرة الا ثلثة فهو كقوله له علي سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى
المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عددي يكا جاءني
القوم الا زيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في
المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد
صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير صفة
وعلى المذهب الثاني اكد من هذا المذهب الثاني هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد
والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب اكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى
مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداه لان ذكر المجموع
اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم
الصدر بخلاف جاءني غير زيد على الاول اي على المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا
بالمنطوق اي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى
منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير
يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عند نا و
عند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون اكد من هذا
في دلالته على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا حجته اي حجة المذهب الاول
ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع كالتخصيص فلما اعدلنا التكلم للكل
فلا ولاجماعهم اي اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه
في البعض شايع على انه من النفي اثبات وبالعكس وايضا لولا ذلك لما كان كلمة الكفر
التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف
من النصف في اشتريت الجارية الا النصف او التسلسل هذا دليل اورده ابن

ابن الحاجب على نفي المذهب الاول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما
وجدته زيفا اوردته على وجه الاشكال وبينت فساده وتوجيهه لو كان المراد
من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف
يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد
استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف للمستثنى
نصف ما هو المراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى فيتسلسل
هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو قوله قلنا هو
بيان ان المراد هو البعض لان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم
الاستثناء من المتناول لا من المراد اي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا
ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد
فيكون استثناء النصف من الكل والجواب اي عن الدليل على المذهب الاول ان العشرة
هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع لفظ خاص
للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز
بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز
والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله لا صلوة
الا بطهور هو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا لزم صلوة بطهور ثم
ثابتة فتصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل
فرد وقولهم هو من الاثبات نفي جواب عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه اي على
المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول ضعلى المذهبين
الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه اي لا بالنفي ولا بالاثبات ووجه المجاز اطلاق
الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف
عنه وقوله لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور
وليس نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان

قوله ممن النصف فيعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو الاول فيكون فالمراد نصف الربع صح صح

لانه لما انتفى احدهما ثبت الاخر لعدم الدليل على الاثبات لا انه دليل على النفي وليس هو من النفي اثباتا صح صح عليه السلام

بطهور بين

نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور
نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل
صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرايط الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجود
لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي اي كل واحد واحد من افراد
الصلوة غير جايزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض
الصلوات بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون
من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جايزة
معناه كل واحد واحد من الصلوة غير جايزة في الحال الا في حال اقترانها بالطهور فا
لجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جايزة في حال اقترانها بالطهور
فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام
ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة واوردتم للمثال لا اجالس الا رجلا عالما الله
ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة الا بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادان
احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة بطهور جايزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثنا
من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا
فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلوة بطهور جايزة وهذا حق
قلت المستثنى في كلتا الصورتين اي في قوله لا اجالس الا رجلا عالما وفي قوله لا صلوة
الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا في كلتيهما لكن في قوله لا اجالس
الا رجلا عالما لا يدخل في الحلف شيء من افراد العام ومن ضرورة هذا ان يكون له
مجالسة كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات
واما في قوله لا صلوة الا بطهور كل صلوة بطهور ليس محكوما عليه بعدم الجواز
لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل علي من يقول
ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا يجيء في باب القياس ان الفرق بطريق الا
الاستثناء يرد على علية المستثنى فيكون الصلوة الخالية عن الطهور علة

علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا تجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها
مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية فيعم لعموم العلة وقوله تع وما كان لمؤمن ان
يقتل مؤمنا الا خطاء هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا الا انه كان له ان يقتل خطاء
لانه يجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطاء لان جهة الحرمة ثابتة فيه
بناء على ترك التوقي ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا
دليل تفردت بايراده وهو اقوى دليل علي هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء في
قوله الا خطاء علي المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل واما كلمة التوحيد جواب
عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فلان معظم الكفار كانوا اشركوا
وفي عقولهم وجود الاله ثابت فسيق لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تع اشارة علي الثاني
اي علي المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم علي الباقي وانما قلنا ان وجوده
تعالى يثبت علي المذهب الثاني بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله تع ثم حكم علي الباقي
بالنفي يكون اشارة الي ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة علي الاخير
اي علي المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده
تعالي يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده
ضرورة وذلك لان تقديره علي المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف و
ليس له دلالة علي نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام علي وجوده تع منطوقا ومفهوما
بل ضرورة وما قيل عليه اي علي المذهب الاخير هذا دليل احاول به ابن الحاجب علي نفي المذهب الاخير
انه لم يعهد في العربية مركب من ثلثة اي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل لم يعهد
لفظ مركب من كلمتين كبعلبك ومركب اعرب في وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع
مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هنا وضع كلي اي وضع الواضع
اللفظ الذي استثني منه للباقي وضعا جزئيا واعلم ان الوضع علي نوعين وضع جزئي
كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع التصريفية والنحوية ففي الاوضاع الجزئية سلمنا انه
لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه في حيز المنع نحو شاب قرناها وبرق

نحوه وعبد القاهر الرحمن فانه مركب من ثلثة العبد والقهر ورحمن لكن في الاوضاع العقلية لانه
انه لم يقصد في التركيب ان معني المركب من ثلث كلماتٍ يطابق معني الكلمة الواحدة فان من لابد
في الايجاز والاطناب يسهل عليه ان يفيد معني الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معني كلمة واحدة
بكلمات كثيرة فان لفظ الانسان وحيوان ذي نطق كل منهما يقوم مقام الاخر وكذا لفظ فرس و
حيوان ذي صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا منقوض بنحو ابي عبد الله فانه مركب من ثلثة كلام
في وسطه وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم اي بعض مشايخنا كالقاضي الامام ابي
زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي رحمهم الله مالوا في الاستثناء الغير العددي الي الثاني
بحكم العرف اي الي المذهب الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم علي الباقي وقد فهم هذا من قولهم في
كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة لانه علي الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل
شبهوا الاستثناء بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان
اثبات الاله بطريق الاشارة ففهمت من ذلك انه مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث
وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي علي هذا
المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عند
هؤلاء لا يدل علي نفي الحكم عما عداه فلا دلالة له علي وجوده تع بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم
ليس هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم
ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لانه علي الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالا
شارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف وهذا مناسب لما قال
علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه
اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي في حق
الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي العددي ذهبوا الي الاخير حتي قالوا في ان كان لي الا مايه
فكذا ولم يملك الا خمسين يحنث فعلي المذهب الثالث هو كقوله ان كان لي فوق المائة فلا
يشترط وجود المائة ولو قال ليس له علي عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء فكانه قال ليس له علي سبعة
مسئلة شرط الاستثناء ان يكون فيما اوجبه الصيغة قصدا لا فيما ثبت بها

ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف رح لو وكل بالخصومة غير جائز الا
قرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قايم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا
بالوكالة ضمنا فلا يستثني الا ان ينقض الوكالة استثناء منقطع اي لكن له ان ينقض الوكالة
ويصح عند محمد رح لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاسـ
ستثناء موصولا لا انه بيان تغيير نظرا الي الحقيقة اللغوية لان الاقرار والانكار
مسالمة لا مخاصمة فعلي هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار فايضا علي الخلاف
بناء علي الدليل الاول لمحمد رح وهو ان الخصومة يشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد رح
استثناء الانكار ولا يتاتي ذلك علي الدليل الثاني لمحمد وهو ان استثناء الاقرار بيان
تغيير نظرا الي الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تغييرا للحقيقة اللغوية بل هو
ابطال لها اما عند ابي يوسف رح فلا يصح بهذا الاستثناء لا للدليل الذي ذكر في استثناء
الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة
هي الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالي مسئلة
الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز فان قيل قسمت الاستثناء علي المتصل والمنقطع
فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت هذه القسمة حقيقية ليس بصحيح بل المراد ان الاستثناء لفظ
يطلق علي معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا
قوله تعالي الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان المتصل هو
اخراج عن حكم المستثني منه بالمعني المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من
قذف فهو فاسق وهنا لا يخرج من هذا الحكم لانه لا يبقي فاسقا بعد التوبة فهذا حكم
آخر اورده اصحابنا من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكره فخر الاسلام في
كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتايبون ليسوا من الفاسقين وفي
هذا نظر لان الفاسقين ليس بمستثني منه بل المستثني منه قوله واولئك اي الذين
يرمون والفاسقون هو حكم المستثني منه ولا شك ان الرماة التايبين داخلون
في المستثني منه وهو اولئك غير داخلين في حكم المستثني منه وهو الفاسقون

كما لا يقال القوم منطلقون الا زيدا فان زيدا داخل في القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكر في
التقويم وجه حسن لكونه منقطعا فاوردت ذلك في المتن وهو ان الاستثناء لكنه
المتصل اخراج عن حكم المستثني منه بالمعني المذكور والمعني المذكور هو ان معني الاخراج هو
المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شي بعد
الا واخواتها غير مخرج بالمعني المذكور فقولنا غير مخرج يتنا ول امرين احدهما ان لا يكون
داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم
صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم
بل معناه ان من تاب لا يبقي فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظايره في القرآن كثيرة منها
قوله تع وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله ما قد سلف اي الجمع بين الا
ختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو
الحرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور **مسئلة**
الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه او بما يساويه نحو عبيدي احرار الا
عبيدي او الا مماليكي لكن ان استثني بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن في الوجود
يساويه يصح عبيدي احرار الا هؤلاء ولا عبيد له سواهم **مسئلة** اذا
تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كاية القذف ينصرف الي الكل عند الشافعي رح وعندنا
الي الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام يثبت
ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة علي انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم فجعل الاستثناء اولي وهو
صرفه الي الكل في الجمل المختلفة كاية القذف في غاية البعد لان قوله فاجلدوا ولا
تقبلوا ورد علي سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة
بلفظ الاخبار فيصرف الشافعي رح الاستثناء الي الكل في اية القذف قطع الشافعي
رح قوله ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم حتي لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد و
جعل اولئك هم الفاسقون عطفا علي قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا
الي قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك لا الي قوله فاجلدوا حتي ان الجلد لا يسقط بالتوبة

بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل المختلفة في
آية القذف هي قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون وقوله فاجلدوا ونحن جعلناهما
الاوليين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الي الايمة وجعلنا واولئك مستانفا نفاصر
لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروف الي اولئك ومن اقسام بيان التغيير الشرط و
قد مر ذكره في فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك
هذا العبد بالف الا نصفه العبد انه يقع علي النصف بالف لان الاستثناء تكلم بالباقي
فكانه قال بعت نصف العبد بالف ولو قال علي ان لي نصفه يقع علي النصف بخمسمائة
فكانه كان يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع
شي من شيئين **فصل** في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه
وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل
شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الي وقت كذا كان الدليل
الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عند الجهلنا
عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الي علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه لان المقتول ميت باجله
وفي حقنا تبديل وهو جايز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم بطل
نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد
ان الشرايع الماضية لم يرتفع بشريعة محمد عليه السلام وتلك الشرايع باقية كما كانت لكن المسلمين
المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعني بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة
الي وقت ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القرآن ان موسي وعيسي بشرا بشرع محمد عليه السلام
واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمي الثاني ناسخا ونحن نقول بانه
الله تعالي سماه نسخا بقوله ما ننسخ من اية اما النقل ففي التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت
السموات والارض وادعوا نقله تواترا ويدعون النقل عن موسي عليه السلام انه لا نسخ
بشريعته قلنا هذا الدعوي غير صحيح لوجود التحريف واما العقل فلانه يوجب كون
الشي مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب

ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء اي حوا له لم ينكره احد ثم نسخ
في غير شريعته ولان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض
بين الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم بان
البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص
ما في زمن النبي عليه السلام حجة الا في وقت نزوله واما بعده فلا والجواب عن هذا اما
بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي في صورة علم انه لم يغيره واما بان النص يدل على
شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور اعلم ان فخر
الاسلام رح اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه بقوله ان الامر
للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مامورا به ومنهيا
عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاسـ
ـتصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن حيوة النبي عليه السلام
حجة الا في حالة نزوله ولا تكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قيدناه بزمن النبي
عليه السلام لان بوفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرايع التي قبض النبي
عليه السلام عليها قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما ان
نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغيير معلوما فلما نزل
عن النبي حكم فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغير اذ لو نزل
لبين النبي عليه السلام فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة ه
وثانيهما التعارض المذكور وهو ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على
شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو
كون الشيء مامورا به او منهيا عنه في زمان واحد لان النص الاول حكمه موقت الى
زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر في اول
الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الخ فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور
الى ان نقول ان البقاء بالاستصحاب وفي هذا حكمة بالغة وهو كالاحياء ثم الاماتة

ثم الاماتة وايضا يكون حسن الشيء وقبحه في زمانين واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل
النسخ في نفسه كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله تع وامثالها وما يجري مجراها الحسية كالاسود صح
والاخبارات عن الامور الماضية والحاضرة او المستقبلة نحو فسجد الملائكة واما ان يحتمل
كالاحكام الشرعية ثم ان هذا اما ان لحقه تابيد نصا لقوله تع وجاعل الذين اتبعوك الاية
وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرايع التي قبض عليها النبي عليه
السلام فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت عطف على تابيد في قوله اما ان
لحقه تابيد فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن التابيد و
التوقيت فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف لا حاجة
الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل
حصوله يكون بداء ولنا انه عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزايد
على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد فقط او الاعتقاد
والعمل جميعا وهنا اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان
يكون قربة مقصودة كما في المتشابه وهو اي الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل
يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها وذبح ابراهيم عليه السلام من
هذا القبيل اي من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض وعند البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف
لا يكون نسخا لان الاستخلاف لا يكون الا مع تقرير الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على
القولين فان قيل الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا هذا اشكال على مذهب من يقول
ان ذبح ابراهيم ليس بنسخ قلنا لما قام الفدي مقامه عادت الحرمة الاصلية واما الناسخ فهو اما
الكتاب او السنة لا القياس على ما ياتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عليه السلام
يكون من باب السنة لانه متفرد ببيان الشرايع وان كان بعده فلا نسخ فيكون اربعة اقسام
نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة او الكتاب بالسنة او بالعكس وقال الشافعي رح
بفساد الاخيرين لقوله تع نات بخير منها او مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة لا العكس
والسنة دونه اي دون الكتاب وقوله تع قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولقوله

عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان
خالفه فردوه ولانا ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما زعم انه كلام ربه وان نسخ
السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا يصدقه فالتقاول بينهما اولى فاحتج بعض اصحابنا
على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين اول الاية
قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الاية اول الاية
قوله تعالى واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان
شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا
نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد اي ما
مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاول بقوله لان الوصية
للوارث نسخت باية المواريث اذ في الاول فوضها الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل واحد
منهم والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا
وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله وكان عمر رضي الله عنه
قال ان الرجم كان فيما يتلى في كتاب الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بقوله
عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين فساد
ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على
هذا المطلوب فقال والحجة انه عليه السلام حين كان بمكة يصلي الى الكعبة وبعدما
قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة و
~~الاول~~ الثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب واعلم انه عليه السلام لما كان بمكة كان
يتوجه الى الكعبة ولا يدرى انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم المدينة توجه الى
بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب
وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب ~~بل بالسنة~~

متيقن به

متيقن به اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه الصورة مشكوك فيه وحديث عائشة رضي الله عنها
دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله
صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة له
لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد ولانا نبعث مبينا فجاز له بيان مدة حكم الكتاب
بوحي غير متلو ويجوز ان يبين الله تعالى بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي غير متلو
قوله ان بمنزلة فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها انما تنسخ حكمه
لا نظمه وهما في الحكم متساويان اي ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم
الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في
اثبات الحكم متساويان وان الكتاب راجح في النظم بان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالجواز
القراءة في الصلوة ونحوها وليس ذكر من تلقاء نفسه لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى
اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهو جواب قوله تعالى قل ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله تعالى اذا اشكل
تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث وهو قوله تكثر
لكم الاحاديث من بعدي وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة وارد فان من هو مصدق فيتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب
يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول وتعظيم سنته
ونظاير نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث ونسخ الكتاب
بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها لما قبض رسول الله عليه السلام حتى اباح
الله له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ
السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد
الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها الحديث **مسئلة** يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لانه
في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم

الصوم حتما وعند البعض لا ينسخ الا بالمثل او الاخف لقوله تع نأت بخير منها الاية
قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب مسئلة لا ينسخ المتواتر
بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل لا
يشترط التواتر ويجوز بما هو متوسط بينهما اعني المشهور المتواتر والاحاد وهو
المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا قالوا وقد نسخ صحف بموت العلما
او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقران في زمن النبي عليه
قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض
لان النص حكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في
البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظايره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين
ونحوهما ونسخ قراءة ابن مسعود وهي ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه
اي حكم النص على قسمين احدهما متعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة
الصلوة وحرمته للجنب والحايض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الاخر واما وصف
الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا ان الزيادة على
النص نسخ ام لا وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط
كالايمان في الكفارة او بما يرفع مفهوم المخالفة كما قال في العلوفة زكوة بعد قوله
في السايمة زكوة وهي نسخ عندنا اي الزيادة على النص نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث
اذ لا نقول بالمفهوم اي بمفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب
ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم
المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة
رحمه الله فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون
نسخا عند ابي حنيفة رحمه الله بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي
رح لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتي به كما هو قبل

قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف مثلا والتخيير
في الثلاث بعد ما كان في الاثنين كالشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير بين
الاثنين بشهادة رجلين او رجل وامراتين فزاد الشافعي رح امرا ثالثا وهو الشاهد
ويمين المدعي لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب
اورد هنا ثلثة امثلة فالاول هو كزيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه
على تقدير الزيادة ان اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران و
هما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا
التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة
وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان فيهما تين الصورتين ان اتي
به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة
لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين ذكر في المحصول واصول
ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين وهو انه لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان
كان اي الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا نحو ان يكون عدما اصليا فلا
لنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلاثة بعد ما كان الواجب واحدا او واحد
اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد فترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط
هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله وتقريره ان الزيادة
المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء او زيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما يكون
بثلاثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا اثنين فالزيادة هنا
ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلاثة بعد ما كان الواجب
احد الاثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب
شيء زايد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء
الاصل وهذا اما قال في المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النصوص
ايضا المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك

احد اشيئين واجزاء الاصل احكام شرعية فالوحرمة الترك يرفعها التخيير ليست بحكم
شرعي لانها انما تثبت اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه والاصل قد ذكرنا ان التخيير يرفع
حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء آخر خلفا عن ذلك
الواجب اما اذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم
ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما
شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا يثبت
التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ
عند عدم الماء وايضا النص وجب رجلا وامراتين عند عدم رجلين فيمكن ان
يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامراتين وبين الشاهد مع اليمين قلنا حرمة
الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لانه اي الا بعدم الخلف يعني عدم الخلف
ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة
الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن
ان يقول حرمة ترك الصلوة والصوم وغيرهما من الاصل لكن مبنية على عدم الخلف
وايضا وجوبهما وايضا التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب احدهما
وفي الثاني الاصل لكن الخلف كان هو فلا يكون اي الاستخلاف نسخا وان
كان ففي المسح والنبيذ بخبر مشهور اي وان كان الاستخلاف نسخا ففي المسح
على الخفين والوضوء بالنبيذ ثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور
المشهور جائز عندنا وقوله تع فرجل وامراتان اي فالواجب هذا فيكون الا
الشاهد واليمين ناسخا ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا
يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء والوضوء
على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد مع
الى الكل والايمان على الرقبة بالقياس اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة
اليمين بالقياس على كفارة القتل يرد هنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر

بخبر الواحد حتى صح واجبا وانا لم تثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم فان الفرض
عندكم ما يثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يراد به وهو
الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب
لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل بدون الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب
فقط بمعنى انه يأثم تاركها وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا
في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل
شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم بتركه بل الا
الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه
لا يصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل وهذا سر
ان ابا حنيفة رح جعل في الصلوة واجبات ولم يجعل شيئا في الوضوء فلله دره ما ادق
نظره في احكام هذه الشريعة الغراء وهو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء فصل

فصل في بيان الضرورة

فصل في بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله
تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب اذا بين
تعين الباقي لرب المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في
صدر الكلام اي اذا بين تعين الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق
بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حق الكل
اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله هذا هو وجه القياس
واما وجه الاستحسان فمذكور في المتن والثاني ما يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب
الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة
رضي الله عنهم عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور روي ان عمر رضي الله عنه
حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت يرد الجارية على المستحق ويرد
قيمة الولد والعقر وكان شاور عليا رضي الله عنه واشتهر في الصحابة رضي الله عنهم
ولم يرده واحد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد

بعد ما لمست اليه العصبية وطلب منه القضا بالولي عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل
بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا السكوت جعل بيانا اي جعل اقرارا لحال في النكول وهو ان امتنع
عن اداء ما لزمه وهو اليمين المتوجهة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن
بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان
حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه والثالث ما جعل بيانا لضرورة دفع الغرور
كالمولى سكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس وكذا
سكوت الشفيع جعل تسليما له لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري عن التصرف يكون
ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري عن التصرف ايضا
والرابع ما ثبت بضرورة الكلام نحو له علي مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة
يكون الاخير بيانا للاول وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب
ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة
دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان في
الذمة فقوله فيحمل على ذلك اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة
عدد مضاف نحو مائة وثلاثة اثواب فان الاخير بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة
شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز جعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع
كونهما مقدرين فاذا قال له علي مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله علي مائة
وثلاثة اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله علي مائة
وثوب وعبد لا نجعله بيانا للمائة والله اعلم

الركن الثالث في الاجماع

وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي بعض العلماء قيد
الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر من الامور ليعم الحكم الشرعي وغيره اعلم ان الاحكام
اما دنيوية كالحكم بان [illegible] فان وقع الاتفاق على مثل هذا او لم يقع
فهما سواء حتى ان انكره احد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق
او لا اما الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي

الشرعي ما ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك
فادراكه اما بالحس او بالعقل فكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك امرا حسيا ماضيا فالاجماع
عليه يكون اخبارا فلا يكون من اقسام الاجماع المخصوص بامة محمد عليه السلام ولا يشترط له الاجتهاد
بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الاخرة واشراط الساعة مثلا
فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقفه على المغيبات كالنبي عليه السلام مثلا فاجماعهم
على ذلك الامر من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر
من حيث انه منقول عمن يوقفه على الغيب فرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان
ان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات
فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيدها قطعية والبحث هنا في امور الاول
في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم او بعملهم به والرخصة ان
يتكلم البعض او يعمل به وسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التامل وعند البعض
لا يثبت بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة رضي الله عنهم في مال فضل عنده و
علي رضي الله عنه ساكت حتى ساله فروى حديثا في قسمة الفضل لما شاور عمر رضي الله عنه
الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه
ساكت حتى ساله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل عمر رضي الله عنه
بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وجوز علي رضي الله عنه السكوت مع ان
الحق عنده خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم وعلي رضي الله عنه
ساكت فلما ساله قال ارى عليك الغرم فلم يكن سكوته تسليما روي ان عمر رضي الله عنه ضرب
امراة بجناية فاسقطت الجنين فشاور الصحابة فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت
الا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت فلما ساله قال ارى عليك الغرة ولانه قد يكون للمهابة كما
قيل لابن عباس رضي الله عنه ما منعك ان تخبر عمر رضي الله عنه بقولك في العول فقال دره
كان مهابا ذكر الامام سراج الدين في شرحه للفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رض
وباطل عند ابن عباس رضي الله عنه وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن و

ولاخوات لاب وام اولاب مسئلة زوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة
وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس رضي الله عنه للزوج النصف ثلاثة وللام الثلث اثنان
للاخت الباقي وهذه اول حادثة وقعت في نوبة عمر رضي الله عنه فاشار العباس الى
العول في تقسيم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره احد وكان ابن عباس صبيا فلما بلغ خالف و
قال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في المال نصفين وثلثا فقيل
هلا قلت ذلك في عهد عمر رضي الله عنه قال كنت صبيا وكان عمر رضي الله عنه رجلا مهيبا
فهبته وقد يكون للتأمل وغيره اي يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للا
ظهار ولنا ان شرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم
سايرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يتهمون بذلك ولما سكت علي
رضي الله عنه يمكن حمله على ان ما افتوا به من امساك المال اي مال الفضل عنده وعدم القسم
عليه اي في مسئلة الاسقاط كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتورع عن الترجم صيانة
عن القيل والقال رعاية لحسن الثناء والعدل كان احسن وبعد التسليم اي بعد تسليم
ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطاء السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جايز و ذلك
الى آخر المجلس تعظيما للمفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم في مسئلة
العول اشهر من ان يخفى على عمر رضي الله عنه وكان عمر الين للحق وانصح فيحمل على انه امتنع
عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما
هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة
وكان ابن عباس رضي الله عنهما انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه
ولما شرطنا مضي مدة التأمل لم يرد الشبهة التي ذكرت وهي ان السكوت قد يكون للتأمل
مسئله اذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في قولين يكون اجماعا على
نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصصوا
ذلك بالصحابة رضي الله عنهم اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا نظيره انهم اختلفوا
في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع

بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد
مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل
به احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي رحمه الله
الطعم مع الجنس وعند مالك رضي الله عنه الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة
غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند
البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين
في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى قول ثالث لم يقل به احد
واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض
الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد ويعبر عن
هذا بعدم القايل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل
المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم
او شمول الوجوب قول ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا
لا مس المراءة وعند الشافعي رح المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود او شمول
العدم قول ثالث لم يقل به احد وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول
الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان
الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف بالاجماع اما لان الواجب ابعد الاجلين
واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فانه الاشتراك وهو عدم الا
كتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال
الثاني الاسئلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة الا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا له مذهب واحد لا مخالف صح
رد لما يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزمه ان يوافقه في
جميع المسايل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد
بوضع الحمل فابو حنيفة رح وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان
عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف

اجماعا اما عند ابن مسعود فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان من
المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى
اقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم القايل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه
الذي نقلته عن بعض المتاخرين ليس بحق بل الحق في ذلك والله اعلم انه ان كان الغرض الزام
الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخلو
من ان يكون ثابتا او لا فان كان يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في
الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا فهذا
لا يفيد حقيقة الوجوب في الحلي لكن يفيد نفي ما قال الشافعي رحمه الله فانه لو لم يثبت الوجوب
في الحلي يلزم العدمان الذي اختاره بعض المتاخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم
ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول الثالث
ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول
الثالث يستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسئلة واحدة فكما في
مسئلة العدة وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين ففي مسئلة الزوج او الزوجة مع
الابوين لاحد الشمولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما
فثلث الكل في احدهما وفي الاخر مخالف للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب وفي مسئلة
الخارج من السبيلين احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان لا شيء منهما
واجب مبطل للاجماع وكذا في الحلي والضمار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل
مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع فالشان في تعيين صورة يلزم فيها بطلان الا
جماع عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا مشتركين في
امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية في يكون القول الثالث مستلزما
لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم يتعلق بمحل واحد او
حكم يتعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين
يشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد

امر واحد وهو حكم شرعي واما مسئلة الربوا فعلته القدر مع الجنس والطعم مع الجنس
فهما لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد
الامرين امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان
امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد
المغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما يشتركان في امر واحد وهو حكم شرعي وهو
وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا و
عند الشافعي رحمه الله غسل المخرج فالقول بان لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع
اما القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع
فشمول الوجود مخالف للاجماع ~~اما القول بان كل واحد~~ فنقول الافتراق هنا ليس
حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود
الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت امراة ان زوجها الغايب مات
فتزوجت وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول
وعند الشافعي رح من الاخير فثبوته من كليهما وعدم الثبوت من احدهما منتف
اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي واما الثاني فاما ان يكون الثابت عند
البعض الوجود في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة
الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شيء منهما ناقضا لا يكون
خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة رح في مسئلة
المس ولقول الشافعي رح في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة الاجماع ولو
جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة رحمه الله
وعكسه قول الشافعي رحمه الله فهما لا يشتركان في امر واحد ولو جعل احد الافتراقين
مشتركا فقد مر ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان من احتجم
ومس المراة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس فالذي
يخطر ببالي ان لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا تجوز لكلا

للاحتجام والحكم عند الشافعي رح انها لا تجوز للمس فكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق
لاحدهما بالآخر فيمكن ان ابا حنيفة رح يكون مخطيا في الخروج مصيبا في المس او الشافعي رح
يكون مخطيا في المس مصيبا في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطيا في احدهما ان يكون مخطيا
في الآخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في كلا
الصورتين ويسمى هذا عدم القايل بالفصل واما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة
الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول
الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كان مشتركين
في حكم واحد شرعي في يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار
البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رحمه الله لكل واحد منهما ولاية الاجبار
فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم يشتركان
في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما
حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة
في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا وكذا في العيوب الخمسة المساواة
بينهما لم يعهد حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في احدهما والعدم
في الآخر وعند البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض
في الكعبة عند الشافعي رح وجواز كليهما عند ابي حنيفة رح فجواز النفل متفق عليه
فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح
والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة دون الاول وعند الشافعي رح
كل واحد منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتها الملك او افادة
الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة واما
الثاني في اهلية من ينعقد به الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان
الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس
هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب او السفه وكذا المجون لعلم
بالتعصب رو

اعلم ان البدعة لا يخلو من احد الامرين اما تعصب واما سفه لانه ان كان وافر العقل
عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل
كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التامل و
اما المجون فهو عدم المبالات والمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل واما عامة
الناس ففيما لا يحتاج الى الرأي كنقل القرآن وامهات الشرايع داخلون في الاجماع
كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد
قطعية الحكم اي سند الاجماع موجب لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية
والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع
يفيد زيادة تاكيد فنقل القرآن وامهات الشرايع من هذا القبيل والاجماع الاول
لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف او مخالف آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة
واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه وليس المراد انه لو لم يوافق
جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر جاحد الاجماع بل لا يمكن لاحد من الخواص
والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة
رحمهم الله لانهم هم الاصول في امور الدين والبعض بعترة النبي عليه السلام
لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة
طيبة تنفي خبثها والخطاء خبث الا ان هذه الامور زايدة على الاهلية وما يدل
على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وعند البعض لا يشترط اتفاق
الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان
الحجة اجماع الامة فاذا بقي احد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان اختلف الصحابة والحق
واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو امة مطلقة
والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه
السلام واصحابه رضي الله عنهم دون اهل البدع واما الثالث في شرطه انقراض
العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي رح شرط ان يموتوا على ذلك لاحتمال الرجوع نعم

بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عند نا

مسئلة شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في الصحابة فجعلوا الخلاف
المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله
باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة رضي الله عنهم والمختار عدم اشتراطه
لان المعتبر اتفاق اهل العصر قد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا انتسخ
بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر اعلم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل
او لا يكون الدليل معرفا بشرايطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله
تعالى فان اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا
واقام كل واحد منهم الدليل معرفا بشرايطه لا يكون واحد منهم ضالا ولا مخطيا بالنظر
الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الان دليلا
لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك
معرفا بشرايطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثاني فلا نسلم ان
تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا
وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطي نظرا
الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل بالنسبة
بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق
دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه
امتناعه لان المجتهد يخطي ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالله
بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ وضال واما الرابع ففي حكمه وهو انه يثبت
الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد
متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة
فايدة اولا لآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نجعله واليا لما تولى

[illegible]

لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير
غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه
سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون
عين ما اتى به النبي عليه السلام لانه اذا كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة
الرسول عليه السلام ويكون المعطوف اي الاتباع عين المعطوف عليه وهو
المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به
النبي عليه السلام اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل
المؤمنين فيكون اتباعه داخلا في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموع ما كان
ما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان كان
شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشترط فمع
عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب
الاتباع فان قيل ان كان سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي عليه السلام و
من غيره فما اتى به النبي عليه السلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه
يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق
عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق
ان يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا
الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي عليه
السلام عين سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان
مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه المغايرة كافية
لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول
عين اطاعة الله في الوجود الخارجي لقوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع
الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تعالى كنتم خير امة الآية والخيرية
توجب الحقية فيما اجمعوا الاثر لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا

في الوعيد ولا شك ان
مشاقة الرسول عليه السلام
وحدها تستوجب الوعيد
فلعله ان الاتباع المذكور مع ما
لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة
وكان الكلام حينئذ تركيبا
كما لو قال من يشاقق الخبز
الرسول وناكل
واذا كان اتباع غير سبيل
المؤمنين صحيح

بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامم الضالين لا يكون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على امر شيء يكون ذلك الشيء معروفا واما
فاذا نهوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا والوساطة العدالة ومنه قال اوسطهم الم اقل لكم الاية ولكل الفضايل تحصل في التوسط بين
الافراط والتفريط فان رؤس الفضايل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة هي
نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة فتوسطها ان ينتهي
القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان له
يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شانه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في
مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبداء والمعاد كما هو داب الفلاسفة
والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والجمود والشجاعة
نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما عد فيها التوسط
لان النفس الحيوانية هي مركبة للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا يضعف عن السير
ولا يجمح بل ينقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة
فلهذا فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ
عن سواء السبيل وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه الصلوة
والسلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن هذه هي الادلة المشهورة على ان
الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيره من الايات فدلالته
على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعها
الى حد التواتر غير معلوم ولا اجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلايل الدالة على
انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا اذكر ما سنح لخاطري فاقول
القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم
قبيح فهذا النوع حجة اذ يكون يقينيا ايضا كما في المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على
قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك يلزم القدح

في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل به ان لم يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير
تصور الطرفين في نفس الامر بديهة او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم
الا انه خطاء فوقوع الخطاء بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء والحكماء والعلماء وغيرهم
في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه
ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاقي لا يتكرر ولولا ذلك يلزم القدح
في المجربات وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قايله
فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب بط لما مر فان قلت لم لا يجوز
ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهده
من الرسوم والعادات قلت كلامنا في ان يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله تع فلا
يرد ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يخافوا ان يعنتهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها
وهم قد اعتقدوا ما نحن بصدده وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات في الماضية ولم يقدح
فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عليه السلام في عصر على امر فهذا من
خواص امة محمد عليه السلام فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال الله تع اليوم اكملت
لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية
القلة ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا
فلا بد ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون
في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا
يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم
البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة الاية يدل على وجوب اتباع كل قوم طايفته له
المتفقهة فان اتفق الطوايف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله
فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى واطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا

علي امر لم يجد صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين و
لم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم الجواب السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالي
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سالوهم واتفقوا علي الصواب يجب القبول والا
لم يكن في السؤال فائدة فيجب علي الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وايضا قوله
تعالي وما كان الله ليضل قوما اذ هداهم يدل علي انه لا يلقي في قلوب قوم هم العلماء الكاملة
المهديون بعد هدايته خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالي فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا
قوله تعالي ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها يدل علي ان
النفس المزكاة يلهمها الله تعالي الخير والشر لا سيما عند الاجتماع والنفس المزكاة هي
المشرفة بالعلم والعمل وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم
علي ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع
حجة قطعية اخبار بان قد وصل اليه دليل دال علي انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا
يكون كلامهم الا كاذبا والقايلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون
غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطئهم علي الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد
القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد
قال انه وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل علي انه حجة واذا قالوا هذا القول كان
الدليل علي انه حجة وحيا متواترا علي ان الاجماع الذي ندعي انه حجة اخص الاجماعات
فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة فنحن لا نكذب
بهذا بل نقول لا يسمي اتفاق جميع المجتهدين حتي يدخل فيه العترة واهل المدينة
فادلتهم تدل علي مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام
يد الله علي الجماعة وقوله من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية
وقوله عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة علي انه حجة قد
وصلت الي العلماء بحيث توجب العلم اليقيني ثم الاجماع علي مراتب اجماع الصحابة
ثم اجماع من بعدهم فيما لم يروا فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم

فهو اجماع

فهو اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد في عصرين والاجماع
الذي يثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما الخامس ففي السند والناقل
يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد او القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي
قلنا يكون الاجماع لغوا حينئذ وكونه حجة ليس من قبل الدليل بل الهيبة كرامة لهذه
الامة واما الناقل فكما ذكرنا في فصل السنة

الركن الرابع في القياس

وهو
تعدية الحكم من الاصل الي الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة اي اثبات حكم مثل حكم الاصل
في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس فقد قيل عليه ان التعدية توجب
ان لا يبقي الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح الفقهاء المعني الذي ذكرنا
وايضا لا تشعر بعدم بقائه في الاصل بل تشعر ببقائه في الاصل في موضع اللغة
الا يري ان تعدية الفعل هي ان لا يقتصر علي التعلق بالفاعل بل يشعر بتعلقه با
لمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هيهنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم
علي الاصل بل يتجاوز عنه ويثبت في الفرع ايضا ولا حاجة الي ان يقال تعدية الحكم المتحد
لان التعدية لا يمكن الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع واما الاختلاف يكون باعتبار
المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب
لاتفاق العلماء علي الفرق بين دلالة النص والقياس وبعض اصحابنا جعلوا
العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت
الحكم في الفرع ذكره فخر الاسلام رح ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن
ما يتقوم به الشيء والحكم هو الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي يتقوم
ويتحقق به القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية هي اثر القياس فالقياس
هو تبيين ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع
وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتي
لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي رح لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا
احسن من جعل القياس تعدية واثبات الحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل

اي جعل بعض اصحابنا العلة ركن القياس والتعدية حكمه

بالقياس والعلة لا بد ان تكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم
بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن
بان الحكم هذا لا انه مثبت له ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في خصوص
الفرع هذا فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا ان القياس مثبت للحكم ابتداء لان
مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت واصحاب الظواهر
نفوه فبعضهم على انه لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على انه لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله
تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الا
حكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله و
لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حينئذ و
وان كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تبيانا لكل شيء وقوله عليه السلام فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا لفظ الحديث هكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى
كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا الخ ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله
تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الخ دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية
وانما دعينا اليه بقوله قل اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
الاية فكل ما لا يوجد في كتاب الله تع محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم
حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف الغير
يرجع الى الاثبات المذكور في حقه تع ولانه طاعة الله تعالى اي الحكم الشرعي طاعة الله تع
والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات مثل اعداد الركعات و
ساير المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات و
نحوها فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس او العقل فصح
بخلاف امر الحرب جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس و
العمل بالرأي اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور وكذا
امر القبلة اي يدرك بالحس او العقل اما بالسفر او بمحاذاة الكواكب ونحوهما ولا اعتبار

محمول

محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية اعلم ان النص المتمسك به للقايسين هو قوله تعالى كما
فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الآية وقوله و
شاورهم في الامر محمول على الحرب اي ان تمسك به احد على صحة العمل بالرأي في الاحكام الشرعية
نقول انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء
الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو
رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب
يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون
ثابتا بطريق المنطوق مع الاتعاظ ان سياق الكلام له والقياس يكون بطريق المنطوق من
غير ان يكون سياق الكلام له ولئن سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة الى
ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره كلا
فالآن نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التي هي
يسمى فحوى الخطاب وطريقها اي طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر الله
هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل
ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم
فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون
دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر
ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله تعالى فاتاهم الله من حيث
لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين الخ
فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن
مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء ال
التعليل على قوله فاعتبروا دل ان جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية
كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم يقدر هذه ال
القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا

يكون حينئذٍ هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام
الشرعية وهذا المعني يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون
دلالة النص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة
اتفاقا قال وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظيره ٥
اي نظير القياس وانما اورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية ٥
اعتبار حسب الاعتبار في الاصول التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار وكيفية
استنباط العلة قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة ولما
كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الي قوله مثلا بمثل اي يصرف الايجاب الي قوله مثلا
بمثل كما في قوله فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الي القبض حتي يصير القبض شرطا
للرهن فيكون هذه الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال
الفضل ربوا اي الفضل علي القدر لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة
بناء علي فوتها والداعي الي هذا الحكم القدر والجنس ايضا لانهما يثبت المساواة صورة ومعني
فاذا وجدنا هذه العلة في ساير المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وايضا
حديث معاذ عطف علي قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا
الي اليمن قال بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالي فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضي
به رسول الله قال اجتهد برايي قال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضي
به رسول الله وقد مر بيانا ما هو قياس عن النبي عليه السلام في آخر ركن السنة
وهو قوله عليه السلام ارايت لو كان علي ابيك دين الحديث وحديث قبلة الصايم
وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه اي في القياس اشهر من ان يخفي ثم شرع في جواب الكلمات
المنكرة علي نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا باعتبار لان التبيان يتعلق با
لمعني والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعني النص كان النص دالا
علي حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله ولا رطب ولا يابس فكل شيء يكون في كتاب الله بع
بعضها لفظا وبعضها معني فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا ومعني

[illegible]

والحكم

والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معني وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعني اي
في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس
المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج
الدرر المكنونة عن بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلعا وقد وفق
الله تعالي العلماء الراسخين العارفين دقايق التاويل لكشف قناع الاستتار عن جمال معاني
التنزيل وانكاره عليه لقياس بني اسرائيل بناء علي جهلهم وتعصبهم لا يقدح قياسنا والعمل
بالاصل اي الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل علي بقائه
فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقد لا اجد ليس امر ابه اي بالعمل
بالاصل بل بالعمل بالنص اي بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل
ما لم يوجد حرمته فيما اوحي الي النبي عليه السلام يكون حلالا بقوله تعالي خلق لكم ونحن نقول
ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة
النص والظن كان للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو متصرف في
حقه تعالي باذنه ولا نعمل به اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله الكلمات كما
ولا مدخل للعقل في دركها **فصل** شرطه اي شرط القياس اعلم ان للقياس ٥
اربعة شرايط اولها ان لا يكون حكم الاصل اي المقيس عليه مخصوصا به اي بالاصل بنص ٥
كشهادة خزيمة والاحكام المخصوصة بالنبي عليه السلام وان لا يكون اي حكم الاصل هو
معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو اما بان لا يدرك العقل كاعداد الركعات
او يكون مستثني عن سننه كاكل الناسي فانه ينافي ركن الصوم اي العدول عن القياس ٥
باحد الامرين اما ان لا يدرك العقل حكم الفطر عن كل ما دخل في الجوف واذا كان الاصل الي
لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثني عن سنن القياس اي
عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثني عن سنن القياس وهو
تحقق الفطر عن كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثني عن سننه لا يصح القياس عليه فلا
يصح قياس الاكل خطا علي الاكل ناسيا وكتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثني عن سنن

القياس لان اي التقوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض وان منع
استحالة بقاء الاعراض فنقول هذه الاعراض اي المنافع لا شك في استحالة بقائها فالقياس
يقتضي عدم تقومها كلما لا يبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم
المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة وان يكون المتعدي حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث
وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهي هذه ثابتا باحد الاصول الثلثة اي الكتاب والسنة
والاجماع من غير تغيير الى فرع متعلق بالمتعدي هو نظيره اي الفرع يكون نظيرا للاصل
ولا نص فيه اي في الفرع والمراد نص دال على الحكم المتعدي او عدمه لا مطلق النص فلا يثبت
اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا وانما لا يثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة
والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في
القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هي لصحة الوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق
القارورة على الدن لقرار الماء فيه مع رعاية المعنى لا ولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من
ساير الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على ساير الاشربة
لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة
فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا واللواطة ولا يقال الذمي اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار
كالمسلم هذا تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة
وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وكذا تعليل
الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة بعدم
التساوي حتى لو روعي التساوي لا تبقى الحرمة في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر
والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل
والعدديات ليست بكيلية والتساوي بالعددي غير معتبر شرعا ولا يصح قياس
الخطاء على النسيان في عدم الافطار هذا تفريع قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا
للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل النص اي في قوله ان كان وفي قوله فلا حاجة
اليه وفي قوله يبطل يرجع الى القياس وان لا يغير اي القياس حكم النص هذا هو الشرط

الرابع

الرابع فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل تغير اطلاق النص
وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل بخلاف قوله عليه السلام الى اجل معلوم وايضا لم يعده اي
الشافعي رحمه الله كما هو في الاصل فهذا بيان ان في قياس جواز السلم الحال على المؤجل
فسادين احدهما انه مغير للنص والثاني ان الحكم لم يتعد كما هو في المقيس عليه بل عدي
بنوع تغيير وقد بينا في الشرط الثالث بطلانه هذا لان في الاصل جعل الاجل خلفا عن
وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وههنا اسقطه فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله
عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير
فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي
بالتعليل بالقدر اي قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود
في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا في دفع
القيم في الزكوة اي غيرتم النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة
وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وفي صرفها الى صنف واحد اي غيرتم
النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين
الاية بالتعليل بالحاجة اي قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى
موجود في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي
تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى
ذلك الشيء بل يحتاج الى غيره وقد قلتم عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي
دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد توجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في
الصورتين مغير لحكم النص وفي جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح اي غيرتم النص وهو
قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باي لفظ كان
نحو الله اجل ونحوه وفي ازالة الخبث بغير الماء اي غيرتم النص وهو قوله [illegible] عليه السلام
حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء قلنا المراد التسوية بالكيل وفي ما لا يتصور الا في كثير

لان المراد التسوية الشرعية في قوله الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في
المطعومات التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما
يقال لا نقتل حيوانا الا بالسكين ~~كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي~~ معناه لا نقتل
حيوانا الا بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل
تحت النهي وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة
قد حلت مع ونحوها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم الي
انما كان التعليل في دفع القيم تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير
لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله
تعالي لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق
الفقراء بقوله الا علي الله رزقها ثم اوجب علي الاغنيا مالا مسمي ثم امر باداء تلك
المواعيد وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسمي ولا يمكن ذلك الا بالاستبدال فيكون
متضمنا بالامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه
باداء ايها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا هنا فثبت هناك حكمان جواز
الاستبدال وصلاحية عين الشاة لان تكون مصروفة الي الفقراء فالحكم الاول ثبت
بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله في خمس من الابل السايمة شاة فقد
عللناه بالحاجة فان الصدقة مع ونحوها احلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان
لم يكن في الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الي الفقير للحاجة تكون
قيمتها صالحة ايضا بهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص
بل التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص
مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معني قول فخر الاسلام رح
فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صالح
الصرف الي الفقير بعد الوقوع لله تعالي بابتداء اليد ليصير مصروفا الي الفقير
بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللنا بالتقويم وعديناه الي ساير الاموال

معناه

بابتداء يد الفقير صح

معناه ان الصدقة تقع لله تع قال عليه السلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في
كف الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالي وفي حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله
صلوح الصرف اي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف الي الفقير وقوله ليصير علة
غائية للصلاح اي صلاحيته للصرف الي الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله الي
الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وقوله
بدوام يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني
المذكور وفي قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالي وفي البقاء مصروفا الي الفقير بيان
ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتي لا يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة
مع العبارة من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاصناف لعد المصارف فان قوله
تعالي انما الصدقات للفقراء الاية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص
لو كان اللام للتمليك فيلزم ح دفع ملك شخص الي شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك
للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجميع لما عرفت ان حرف التعريف
اذا دخل علي الجمع يبطل الجمعية ويراد الجنس وايضا في هذا الموضع لو اريد الجمع لكان المراد
جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس
في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات علي جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد علي انه ان اريد
هذا يبطل مذهب الشافعي رح واذا لم يكن الجميع مرادا كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة
لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب
التوزيع علي الافراد فيكون لعد المصارف والتكبير لتعظيم الله تعالي فاداء القيمة وذكر لفظ
آخر يكونان في معني المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء
في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة هي لله تعالي
بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول علي الظهور والثاني علي البطون فلا
يكون الله اعظم واجل بمعني اكبر لكنا نقول قوله تع وربك فكبر لا يراد به قول الله اكبر
لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معناه فمعناه وربك فعظم اي قل او افعل ما فيه

قوله علي انه ان اريد هذا الي توزيع جميع الصدقات علي جميع الفقراء يلزم
بطلان مذهب الشافعي لانه لا يقول بوجوب الصرف الي جميع
افراد كل صنف بل الي جمع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان
المعني كل صدقة لكل فقير وهذا الظاهر بطلانا فلم عدل الي توزيع
الجميع علي الجميع قلت لانه يلزم علي ان يقتضي الاستغراق الشمول
والاحاطة بمعني الجموع وان تقابل الجمع بالجمع يقتضي انقسام
الاحاد بالاحاد فابطال ذلك ايضا وسكت عما هو ظاهر البطلان
تنوير

تعظيم الله تعالى والفرق الذي ذكره وابين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع
العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال اثبات
المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض صفات الله
تعالى مزية على البعض لاسيما اذا كانت من جنس واحد واذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ
فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيم
وانما ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص
جمعهما في سلك واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل مايع طاهر اعلم انه
ان اورد الاشكال على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام
الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على
قوله عليه السلام حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد والجواب ان استعمال
الماء ليس مقصودا بالذات وانما لا يزول الحدث بساير المايعات لكونه غير معقول
في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يضر ان يلزمها امر غير
معقول دفعا للحرج وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر طبعا فيزول
به كلاهما وغيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة
الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم قلنا ياتي الجواب في فصل المناقضة

فصل العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال
البعض هي المعرف اي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات
لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا تدخل العلامة في تعريف
العلة فلا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى
العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات
كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهي
في الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به
وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحتراق والبعض ابطلوا تعريف العلة

بالمؤثر

بالمؤثر بانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر
فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى
القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس
انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث يعني ان الله تعالى رتب بالايجاب
القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم
بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحتراق بالنار ولا فرق في هذا
بين العلل العقلية والشرعية فكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها جعل العلل
الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحتراق عندهم بالذات بلا خلق الله
تعالى الاحتراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من
جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء
فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك بانه
حكم كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة
النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة على ما عرف في علم الكلام الا
ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام يضاف الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون بنسبة الا
حكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت
باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة وقيل
الباعث لا على سبيل الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع
على شرع الحكم كما في قولك جئتك لاكرامك الاكرام باعث على المجيء والقتل العمد باعث
للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احترازا عن
مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح
للعباد واجب على الله تعالى عندهم اي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعه
الحكم هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه
مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة يحصل الحكمة فان العلة لوجوب القصاص

القتل العمد العدوان فلا يتصور اشتماله علي الحكمة الا بهذا المعني من جلب نفع الي العباد
او دفع ضرر عن العباد وهذا مبني علي ان افعال الله معللة لمصالح العباد عندنا مع ان
الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالي خلافا للمعتزلة ومما يبعد عن الحق قول من قال انها ليست
معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم
فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالي وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولي به
من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولي مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه
انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهو راجع الي العبد واجابوا عن ذلك ان
تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا له وداعيا له الي
الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولي
فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا
يكون غرضا وداعيا ولا نم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة
الي العباد مرجحا وكون العلة هكذا تسمي مناسبة اي كونها بحيث يجلب النفع الي العباد
ويدفع الضرر عنهم يسمي مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد
قال القاضي الامام ابو زيد الوصف المناسب ما لو عرض علي العقول تلقته بالقبول وقد
ذكر ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما مصلحة دينية كرياضة النفس و
تهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالذلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة و
الصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ
المال والنفس والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية
القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو
القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما
محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج
والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفوء هذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في
محل

[illegible]

في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفوء لا الي بدل واما ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا
اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمي فلا
يحسن تناوله لها والا فاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان
بيعها فمن حيث انها نجسة تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معني النجاسة كونها
مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر في كل
فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم الي وصف ظاهر منضبط لا
يدور معها اي يدور الوصف مع الحكمة او يغلب وجودها اي وجود الحكمة عنده اي
عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم علي الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب
كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر انما يتحقق في
صورة وجود الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا حين تكون المشقة موجودة ثم المشقة
غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة علي الوصف وهو السفر يكون محصلا
لحصول الحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب وههنا ابحاث الاول الاصل في النصوص
عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها من
الطوافين او الطوافات عليكم فتعليله عليه السلام دل علي ان هذا النص معلل
بالطواف لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف ممتنع و
بالبعض محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف الا لمانع لان كل وصف صالح لهذا اي
للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن قوله ان النص موجب
بصيغته لا بالعلة اي نعم النص موجب للحكم بصيغته بمعني انه مظهر للحكم بصيغته
لا انه داع بل الداعي الي الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب آخر عن قوله
ان النص موجب بصيغته اي نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع
بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل
وعند الشافعي رح معللة لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد صالح
وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك اي مع

ودفع الضرر صح

وان عدم نجاستها معلل بالطواف [illegible] صح

ماقال الشافعي رح من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير
المعللة فنظيره في حديث الربوا ان قوله يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا
لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن الدين بالدين فانه عليه السلام نهي عن بيع
الكالي بالكالي شرط تعيين الآخر احترازا عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة
وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي
رح التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا النسيئة نعلله في ربوا
الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة
بعينها بشعير بغير عينه نسيئة فشبهة الفضل قايمة لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا
واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان هذا
التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم الكل
التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب
عن هذا بانا لما شرطنا في العلة التأثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع
جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التأثير الا وان يثبت كون
هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما يثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه
يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة الثاني يجوز ان تكون العلة وصفا لازما كا
لثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا
ينفك عنهما اصلا حتى يجب الزكوة في الحلي والربوا عنده وعارضا كالكيل للربوا فان
الكيل ليس بلازم حسا للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا وخفيا ن
على ما يأتي واسما اي اسم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر
وهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله
عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين قاس النبي عليه السلام اجزاء قضاء الحج عن
الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان
الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت

المولى

المولى فلا يباع كام الولد فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد
والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال
بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا
كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتي ه
مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي رح يجوز فانه جعل
علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة على الذهب والفضة غير
متعدية عنهما الى غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما
اذا كانت منصوصة تجوز عليتها اتفاقا قالوا ان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان هو
معقول المعنى او لا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله
تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا ينحصر في هذا اي في الاعتبار وفايدته ان يصير
الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان
قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان
هذا الوصف حاصل في الغير اي التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على
العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد
تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا قول ابي حنيفة رح فيها وتوهموا منهم ان الحق
ان يتفكروا اولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن
بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم
والا على مورد النص او مورد الاجماع يقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعدية او
على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة ه
مبنية على اشتراط التأثير عند ابي حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي
رحمه الله ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه
فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا تحصل غلبة
الظن بالعلية اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدري

ان الشارع اعتبرها ولم يعتبره وعند الشافعي رح لما كان تجرد الاخالة كافيا بحصوله
الوقوف علي العلية مع الاقتصار علي مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف
مقتصرا علي مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط علي كونه علة
عندنا خلافا له وهذا الذي ذكرنا من مبني الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف
القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر
ومتعد وغلب علي ظن المجتهد ان القاصر علة فهل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا هو
فعنده يمنع وعندنا لا لانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها
مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر كما ان له
توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعني لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي
المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر يثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام
حرمت الخمر لعينها فح يثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف آخر فان قيل بعد
تعليلكم بالثمنية للزكوة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الي
الحلي فان قيل تعديته الي الحلي لا يدل علي كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه
المسئلة مبنية علي التاثير قلنا نعني بقولنا الثمنية علة للزكوة في المضروب هو ان
كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل علي انهما غير مصروفين الي الحاجة الاصلية
بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي وتاثير المال النامي في وجوب
الزكوة عرف شرعا فمعني كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال
ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة
في الحقيقة النماء لا الثمنية **مسئلة** ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها
في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه
كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد فان هذا الوصف غير موجود في
ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه كابن العم فلا نم ذلك في الاخ وكقوله ان تزوجت
زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما قال زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود

التعليق

التعليق في الاصل او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع اختلاف في العلة كقوله في قتل
الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اي مكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته
وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا
مسئلة ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير
باعتاقه كما اذا ادي بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض مانع **الثالث**
تعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا كقوله تعالي كيلا يكون دولة يقال
صار الشيء دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تعالي
لدلوك الشمس وقوله تعالي فبما رحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل او
ايماء بان يرتب الحكم علي الوصف بالفاء في ايهما كان نحو السارق والسارقة فا
فاقطعوا وقوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق
ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه
يحشر وكذا في لفظ الراوي نحو زني ماعز فرجم او يرتب الحكم علي المشتق نحو اكرم
العالم او يقع جوابا نحو واقعت امرأتي في رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث
لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت
بين الجملتين يكون لتعليل الاولي بالثانية كقوله تعالي وما ابرئ نفسي ان
النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فاما ان يكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل
او يكون تقديره لان والحذف غير الايماء ونحو ارأيت لو كان علي ابيك دين الحديث
او يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف نحو للفارس سهمان وللراجل
سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها
مع ذكرهما اما ان يرجع الضمير الي الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في
الحكم ففهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الي شيئين او ذكر احدهما
اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع
من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق ال

الاستثناء نحو الا ان يعفون قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن و
قد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط
المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنسين يكون علة لجواز البيع واعلم ان في
هذه المواضع ان سلم العلية انما قال ان سلم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع
غير مسلمة نحو واقعت امراتي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان تكون العلة
شيئا يشتمل عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن ان
بها القياس اصلا نحو والسارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما حكم
يثبت القطع ثبتا لا قياسا وكذا في زنى ماعز ونحوه فاستخرجه وايضا النص يدل
على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت امراتي ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن
ان يكون هتك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية و
ثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية في المال وثالثها
عليه صح
المناسبة وشرطها الملائمة وهي ان تكون على وفق العلل الشرعية واطلق ان هذه
المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد
هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة لكن كلما كان الجنس اقرب كان
القياس اقوى الاستدراك يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا والملائم كما ان
الصغر جاز علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول
عليه السلام بطهارة سور الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة
في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطواف والعلتان وان اختلفتا لكنهما
مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية
وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد هو
الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم
يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص ومما يشابه تعليل النبيذ بحرمة كتعليل

[illegible]

الخمر

الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد
الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة
مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب انه
اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون واذا وجد الملائمة
يصح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة والتاثير
كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب بالملائم بشرط شهادة الاصل وهي ان يكون للحكم
في ترجيح العمل عند التاثير صح
اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض بمجرد كونه مخيلا
اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لهذا الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة اي الاوصاف
التي تعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا يسمى بالمصالح المرسلة وتقبل عند الغزالي اي هذه
المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر
الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا المصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي
وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت تلك
المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار
الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد اباحة قتل
المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص وفي استباحة المحرمات واعلم انه قيد
المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس جمع من المسلمين ونحن نعلم انا ان
تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس تخلص اكثر المسلمين و
تكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية
الى جواز الرمي الى الترس وتكون قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين
وعامة المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في بعض السفر فان
المقصود
السفر مظنة المشقة وتكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج
بقيد الضرورة ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل الرمي الى الترس وبالقطعية
ما لم يعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية كما اذا كانت

لا في انه لا يصح العمل قبلها
لانه يصح العمل بمجرد الملائمة صح

في الشرع صح

جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجي الباقون لا يجوز طرحهم
لان المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك الطرح لا تهلك الا جماعة مخصوصة
وفي الترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والتاثير عندنا
ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف
او جنسه في نوع الحكم او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة
هذا نظير اعتبار الجنس في النوع في النوع وكقوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت
الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا
في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة با
لصغر نظير اعتبار النوع في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال
على الثيب الصغيرة وكطهارة سوء الهرة نظير الجنس في الجنس فان لجنس
الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فاستحرجه
كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها
فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه البواقي والكل
ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها
مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع
ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد يسمي البعض اول الاربعة
غريبا والثلاثة ملايمة ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة الاصل وهي اعم من اولى الاربعة
مطلقا اي شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار
جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم
فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا
يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه يوجد اعتبار
نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينها وبين اخري الاربعة عموم وخصوص

من وجه

من وجه اي قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخري الاربعة وقد يوجدان
معا فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند
البعض هو قياس ايضا وان وجد شهادة الاصل بدون التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى
ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولي الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل
لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منها قياسا اتفاقا والتعليل باخري الاربعة
اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا فاذا وجد بدون شهادة الاصل
فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف
في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين لانها اعم من كل منهما
مطلقا وقد توجد بدون الاخيرين لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت
بدون التاثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا اي يسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد
فيها نوع الحكم من غير تاثير غريبا فالغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر
نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع
ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا وانما اعتبرنا التاثير لانا نرى
القياس امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس بوصف
اعتبره الشرع او اعتبر جنسه ولان العلل المقبولة ليست الا مؤثرة كقوله عليه
السلام انها من الطوافين وقوله في المستحاضة دم عرق انفجر ولانفجار الدم
من العرق وهو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه
مرضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف وكقوله ارايت لو تمضمضت بماء الحديث و
غيرهما من اقيسة الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم وعلى هذا
قلنا مسح الراس فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب
محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في ساير الاركان فغير معقول وكذا جعلنا
الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب
التعيين وقد ظهر تاثيره اي تاثير التعيين في عدم التعيين في الودايع والغصوب.

فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا
الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا رد الوديعة فان رد ها مطلقا
يصرف الي الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النفل جائز اذا نوي في غير رمضان صوما
مطلقا ينصرف الي النفل لتعينه وفي رمضان ينصرف الي رمضان لتعينه فان فرض
رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم اي علي العلية في القياس
وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان
لم يكن حاصر الا يقبل وان كان منحاصرا بان يثبت عدم علية الغير اي غير هذه الا
شياء التي ردد فيها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير
بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا يقبل كاجماعهم علي ان علة الولاية اما الصغر او البكارة
فهذا اجماع علي نفي ما عداهما او بتنقيح المناط وهو ان يثبت عدم علية الفارق فيثبت
علية المشترك الفارق هو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو
الوصف الذي يوجد فيهما وعلماؤنا لم يتعرضوا بهذين فانه علي تقدير قبولهما يكون
رجوعهما الي النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل عندنا فسره بعضهم
بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم
وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له
نظيره ان المرء اذا قام الي الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو
محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا
مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال
عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الي الصلوة وجب الوضوء
وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل
هو العدم علي ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما
حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه كلما وجد القيام مع عدم الحدث يجب
الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الي الصلوة

مع وجود

مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول
النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء علي العدم الاصلي لكن
جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا
وقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند
فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الي معني
يعقل قلنا نعم في حقه تعالي اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الي العلل
كنسبة الملك الي البيع والقصاص الي القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله
فلا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل علي العلية
لانه قد يقع اتفاقا في العلامة ولا يشترط طها ايضا اي لا يشترط الوجود عند
الوجود للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائل
بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به اعلم ان تخلف الحكم
عن العلة لمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين بتخصيصها فلان الشيء يمكن
ان يكون علة والحكم يتخلف عنه لمانع وهذا في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص
العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزء العلة ثم معني
قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء للعلة ولا يشترط العدم لانه
قد يوجد بعلة اخري وقيام النص في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف
يجعل اصلا في باب القياس وايضا هو غير مسلم في اية الوضوء لانه يثبت الحدث بالنص
لان ذكر الحدث في الخلف ذكر في الاصل ولان المعني اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل
الحدث ولما كان الماء مطهرا دل علي قيام النجاسة فاكتفي فيه اي في الماء يعني في ايجاب
الوضوء بدلالة النص علي وجود الحدث واختار في التيمم التصريح اي بوجود الحدث
وهو قوله تعالي او جاء احد منكم من الغائط الي قوله فتيمموا وايضا فيه ايماء اي في
النص اشارة الي ان الوضوء عند الحدث سنة لكونه ايما رابظاهر الامر وعند
الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلوة هذا وجه آخر لترك التصريح

بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا
يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ
القلب فما ذكر ان النص قايم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه
لا يحل القضاء الا بعد سكون الغضب كما ذكر في المتن واما حال عدم الوصف وهو غير
مذكور فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالعمل
بالمفهوم لان من شرايط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي بين المنطوق و
المسكوت عنه فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص حينئذ دالا على عدم الحكم
عند عدم الوصف فيبطل قوله ان النص قايم في الحالين ولا حكم له **فصل**
لا يجوز التعليل لاثبات العلة كما حداث تصرف موجب للملك اي لا يجوز بالقياس احداث
تصرف يكون علة لثبوت الملك وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي
عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء
وهو الجنس بانفراده اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول
الراوي نهي النبي عن الربوا والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا و
شبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان
للنقد مزية على النسيئة وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا
القصاص في القتل بالمثقل عندهما اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط
فلا يرد اشكالا وصفتها بالجر اي لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاثبات
السوم في الانعام واثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا نظير
اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة هذا نظير اثبات صفة الشرط ولا
الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير
اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الشرع بالراي فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له
اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اي عند الشافعي رح
فان له اي لاشتراط التقابض عند الشافعي اصلا وهو الصرف ولجوازه

بعدم

بدونه اصلا اي لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع ساير السلع فالحاصل
ان اشتراط التقابض عند الشافعي وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل
وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع ساير السلع
فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا انما قلت هذا لاني نقلت هذا الفصل عن
اصول الامام فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس لا يجري في هذه
الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له
في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به وان اراد به لا يصح التعليل
في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا
فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا
المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم عن الاصل الى الفرع بعلة متحدة
والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها المعنى لم يصلح للتعليل فكل شيء يوجد
فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة
في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو
المختلف فيه **فصل** القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه
اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا
خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب
في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل
القياس الجلي الذي سبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس
الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو دليل يقع في مقابلة القياس
الجلي فقوله الذي سبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي وهو حجة عندنا لان
ثبوته بالدلايل التي هي حجة اجماعا فضميره وهو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض
الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مساحة
في الاصطلاحات وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا

من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا
معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع
كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والابار واما بالقياس الخفي وذكر دليله
اي للقياس الخفي قسمين ما قوي اثره اي تاثيره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اذا
نظرنا اليه بادي الرأي وادنى النظر نرى صحته ثم اذا تؤمل علم انه فاسد وللقياس اي
للقياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فالاول ذكره راجح على الا
هذا اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على القسم الاول من القياس
وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الا
ستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر
لا الظهور ولا الخفاء وثاني هذا على ثاني ذلك اي القسم الثاني من القياس وهو
ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته
وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة الا
القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سباع
البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو
ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس
كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة
في قوله وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا تؤدى بالركوع كسجدة
كسجود الصلوة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود غير
مقصودة هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمستكبرين واعلم انهم
جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه
حكما ثابتا بالاستحسان فلا ادري خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان
فلهذا اوردت مثالا آخر كما اختلفا في ذرع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وهو قوله
لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان

لانهما

لا لانهما ما اختلفا في اصل البيع بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة
الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل
اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذرع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي
الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما
في البيع وهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في
في اصل البيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذرع والذراع وصف لان زيادة الذرع
توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذرع وصفا والاختلاف
في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول
قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين
القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام
الممكنة عقلا وقلت وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض
لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان
قوي الاثر اما في صور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس
قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح
لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره فلهذا
اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور
الثلث ويرجح في صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر
فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل الاستحسان وثانيه مردود وبقي
الاخيران فالاول من الاستحسان اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اي على
قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود اي ثاني الا
ستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقي الاخيران اي من الاستحسان وهما
صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس ان
وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادنى النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى

ما كان على العكس علم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان
اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخيري القياس ان يقع
مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن صحيح
الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد
الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان
ما ظهر فساده بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان
قياسا او استحسانا ومع اتحاده ان امكن فالقياس اولى اي لان وقع التعارض بينهما
مع اتحاد النوع وهو ان تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك
يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان
على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك
الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف
علة لحكم يعني انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد
ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم
فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه
لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا الوصف
في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس
فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح و
وكذلك صح
الفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك لا يقع بين قياس
[illegible] صحيح الباطن وبين استحسان كذلك مما ذكر وامن حيث القوة والضعف
الظاهر وفي
فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد
الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه اذا تؤمل حق التامل يتبين صحته او يتبين
فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي الاثر وضعيفه لا يخلو
من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن بالقياس الخفي يعدى لا المستحسن بغيره
نظيره

نظيره ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه
المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البايع ينكر تسليم المبيع اي انما يحلف البايع لانه ينكر وجوب
تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة
الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره في المتن فيعدى الى الوارثين اي اذا اختلف وارثا
البايع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان والى الاجارة اي اذا
اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا فاما
بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس من تخصيص
تخصيص العلة على ما ياتي بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة
ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا فصل في دفع العلل المؤثرة
اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة
مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اي الجواب عنه يكون باربع طرق الاول منع وجود
العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة الانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج
فيه وكذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل
في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر اي اذا كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب
المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم يتخلف لان المدبر غير قابل للانتقال
من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك بدله اي ملك بدل المغصوب بان يمنع في المدبر كون بدله
بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفايتة فان ضمان المدبر ليس بدله
عن العين بل بدله عن اليد الفايتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي
صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى
المنصوص نحو مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في
الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجله اي لاجل انه
تطهير حكمي غير معقول لا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول

فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء الثالث قالوا هو الدفع
بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكروا له امثلة خروج النجاسة
علة للانتقاض وملك يد للمغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة
لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصايل فنوقض بالمستحاضة وبالمدبر ومال الباغي
فاجاب في الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بانا لا نسلم
ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت للمبيح اورده الامام فخر الاسلام رحمه الله
للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة ان خروج
النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك يد للمغصوب علة لملك المغصوب
فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين بانه انما تخلف الحكم في الصورتين بالمانع
فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل
الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل مال الغير في المخمصة لاحياء
المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصايل فنوقض بمال الباغي ان العادل اذا اتلف مال الباغي
حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافي العصمة
فاجاب بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم ينتف
بحل الاتلاف بل بالمبيح فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل الصايل وجوب الضمان او بقاء العصمة
ثم لا تكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا
هو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض وليس في
المتنازع وهو الجمل الصايل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد اثبت بالقياس على المخمصة
ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فيبقى العصمة في الجمل الصايل فيجب الضمان فنوقض
بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي
حل الاتلاف بل الرافع هو المبيح فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو قطع العصمة
في صورة النقض شيء اخر هذا معنى قوله والضابط المنتزع من هذه الصورة
ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بالعارض كالعصمة هنا وليس في المتنازع الا عارض

واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة ما
كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شيء اخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء
اخر ويمكن ان يتكلف في ان يصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم
منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصايل قياسا على المخمصة فنوقض بمال
الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير ثابت لان الثابت فيه
منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان
العصمة لم ينتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت بالمبيح هذا غاية التكلف ومع هذا
لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء
المهجة ليس علة لعدم منافاته العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا
يكون نقضا فلاجل هذه الفسادات في الامثلة الثلثة اورد مثالا اخر في المتن فقال
وانما اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب
الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد
القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء فنمنع عدم وجوب الوضوء
فيه لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فيكون ناقضا
فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث
ثمة لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا ثم اعلم انه ان تيسر الدفع اي دفع النقض بهذه
الطرق فبها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلية وان وجد المانع
فلا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص
تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة
فيحصل عدم المانع جزءا للعلة او شرطا لها ثم في جواز التخصيص القياس على الادلة
اللفظية كالعام والثابت بالاستحسان عطف على قوله القياس على الادلة المقصر
اللفظية فانه مخصوص عن القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون صح
للمانع كما في العلل العقلية وذكروا في الجملة ما يوجب عدم الحكم خمسة اي ذكر القائلون

المسطور في كتبنا

معناه انا لا نمنع عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه صح صح

بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكن نعدلت عن هذه العبارة لما سياتي مانع من انعقاد العلة
كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر او من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع مال الغير
او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الترس وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اندمل بعد
اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا اخرج واستحق صار طبعا
له وامن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الاخر لان التخصيص ان توجد
العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين من الصور
الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلث الاخر المتقدمة العلة موجودة والحكم
متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر فلهذا لم يقل في المتن ان الموانع
خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد
السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان
الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب
يوجب الدخول على السبب والحكم وان كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار
الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم
لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه
لتمام الرضى لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم
اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لانه تفريق الصفقة
الصفقة وهو بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية لا يمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز
ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيخص بها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا
لانه ليس بعلة وكان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم للاجماع العلماء
على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع مع
ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها
او شرطها اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة
ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدم

[illegible]

او انفصاله كالخارج النجس مع عدم الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور ومنه
فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه فلا شك ان ما ثبت تاثيره
شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره شرعا وسياتي
مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه
الفرق قالوا هذا فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلي ولا نزاع انه اذا ثبت
في الفرع مانعا يضر وكل الكلام صحيح في الاصل اذا ورد على سبيل الفرق لا يقبل ينبغي ان يورد
على سبيل الممانعة حتى يقبل هذا تعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه
صحيحا اي يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فاذا ورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه
فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي
رحمه الله اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع
يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه و
هو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم للاصل هنا بيع الراهن فان اراد
ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان
التوقف اي ان كان حكم الاصل التوقف في الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان
متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل
ادمي مضمون فيوجب المال كالخطاء فنقول ليس كالخطاء اذ لا قدرة فيه على المثل اي في
الخطاء على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان
لو رد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة فتوجيه هذا
الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطاء شرع المال خلفا عن القود و
في الفرع من لحمه اياه يعني المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود
لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي رحمه الله
مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة وهي اما في نفس الحجة
لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال انه لا

اي توجيه هذا

علته التشكيك لا بفضل العارض لكن اذا ثبت

كقول الشافعي في بيع اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن

ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر العبد واما في وجودها في الاصل
او في الفرع كما مر واما في شرط التعليل واوصاف العلة لكونها موثرة ومنه المعارضة
واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه لكن يقيم الدليل
على نفي مدلوله ويسمى معارضة ويجري في الحكم وفي علته والاول يسمى معارضة في الحكم
والثاني في المقدمة فقوله واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة
لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا مناقضة
واذا ذكر لمنعه دليلا يسمى مناقضة كما تقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من
غير تاثير الى آخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان
دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله
سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في
الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي هذا
الوصف الفلاني معارضة فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان
هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم
فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه وهي معارضة فيها
مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا
يتادى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد
تعينه كالقضاء لكن هنا تعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي تعيين الصوم
في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الله تعالى وفي القضاء انما يتعين بالشروع
بتعيين العبد وكقوله مسح الرأس ركن وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه
فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد كماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب
الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى
عكسا كقوله في صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء
فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء اعلم

اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع لا بد ان يجب المضي فيها اذا فسدت كما في الحج فيلزم ان
كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي
في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في
الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع
في هذا الحكم والاول اقوى من العكس لانه جاء بحكم آخر والحكم مجمل وهو الاستواء لكن المعترض
جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بنقيض حكم بتعيينه المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس
اشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا
جاء بحكم مجمل وهو الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد ايهما واثبات
الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء
الذي هو في الاصل فهذا هو قوله ولانه يختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق
شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل
المعلل وهو معارضة خالصة وهو اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او محل الحكم
يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح
فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا اي الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة اقوى
الوجوه فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها صغيرة
فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية
بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفي سايرها بالاجماع اي بعدم القايل بالفصل فان
كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه
الثاني من المعارضة وكالتي نظير الثالث نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء
الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد
فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو
ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه عن الاول فاذا ثبت هذه
المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كونه

لان هذا اي القلب اقوى صح

الثاني حاضرا واما التثليث فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة
وهي قلب ايضا وانما يرد هذا اذا كانت العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله
معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة
غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته
ايضا فانه لنعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون افحش فجزاءها يكون اغلظ فاذا وجب
في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق
جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع
والسجود فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني جعل العلل جلد البكر علة
لرجم الثيب فنقول لا نسلم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في
الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين والخلاص عن هذا اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا
القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الاخر اذا ثبت المساواة
بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع ٥
تطوعا وفيه خلاف الشافعي رح فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع
فنقول الغرض الاستدلال على لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي
بينهما بل الشرع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان ٥
يجب رعاية ما هو القربة اولى وهي الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في
نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف
الشافعي رح فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت
للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء او لا نقول ان الولاية في المال علة
للولاية في النفس بل نقول كلاهما شرعتا للحاجة فيكونان متساويين فاذا ثبت احدهما
ثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين ٥
الاوليين على ما ذكرنا وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فاراد
ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة الخلاص عن القلب
مسئلة رجم
ولا يمكن

والقراءة كما في مسئلة الرجم

ولا يمكن للشافعي رح هذا في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في انفسهما
لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر
فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الاخر واما في مسئلة القراءة فلان
الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع
الثاني وايضا الجهر ساقط فيه فقوله على ما ذكرنا اشارة الى هذا ومنها خالصة فان
اقام الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبولة وان اقام على علية شيء اخر فان كانت
قاصرة لا تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى المجمع عليه كما يعارضنا بان العلة الطعم
والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة
ومحل انفيه ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدى الى المختلف فيه يقبل عند اهل
النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الاخر لا عند الفقهاء لانه
ليس لصحة احدهما تاثير في فساد الاخر **فصل** في دفع العلل الطردية لما عرفت
ان العلة اما مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة تثبت عليتها بالدوران دون التاثير
وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل يذكر
الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهي اربعة الاول القول بموجب العلة
وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجي المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعل المعلل
مضطرا الى القول بمعنى مؤثر برفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله
المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الغرض
البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو الربع او اقل فالاستيعاب تثليث وزيادة والخصم يرد
فالسنة تكراره يمنع ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة
بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع اي في
مسح الراس المحل وهو الراس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا
فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى التقدير التغيير
التقدير الثاني
ممانعة فالحاصل ان نقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلاثة امثال الغرض فنحن قائلون

به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلثمرات نمنع هذا في
الاصل اي لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فلا اعتراض
علي تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض يكون هو لا يوجب العلة وعلي تقدير التغيير
وهو ان يراد بالتثليث التكرار فلا اعتراض ما نعة وكقوله صوم فرض فلا يتادي الا بتعيين
النية فنسلم وجبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل
تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا يدخل تحت الثاني الممانعة وهي اما في الوصف
اي نمنع الوصف الذي يدعي المعلل عليته كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع
بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله
في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة
مجازفة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة لجواز الجيد
بالردي هذا دليل علي جواز المجازفة بالوصف وللجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل علي
جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان ارادها اي المجازفة بحسب المعيار نخص بما يدخل
فيه اي في المعيار واما في الحكم عطف علي قوله وهي اما في الوصف كما في هذه المسئلة اذا ادعيت
حرمة ينتهي بالمساواة لا نسلم امكانها في الفرع واذا ادعيتها غير متناهية لا نسلم في الصبرة
فقوله كما في هذه المسئلة اشارة الي مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة في الحكم
ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله فلا نسلم امكانها في الفرع اشارة
الي هذا او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله لا نسلم في
الصبرة اشارة الي هذا وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول
ان اردت انه لا يصح الا بتعيين النية بعد التعيين فلا نسلم في الاصل او قبله فلا نسلم في الفرع اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح
الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في المتنازع لان تعيين النية قبل
صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا
تكون صحة الصوم في المتنازع متوقفة علي تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه حينئذ
يكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد بطل

عندنا

عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الي الوصف كقوله في الاخ لا يعتق علي اخيه لعدم البعضية
كابن العم فلا نسلم ان العلة في الاصل هذا اي لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم
البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان توجد علة اخري
للعتق بل علم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة
النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا
في كل موضع يستدل بالعدم علي العدم فانه يمكن ان تقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم
الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت لعلة اخري الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة
اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا فان المعلل اذا تمسك بالعلة
الطردية يرد عليها المناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علته مؤثرة فيندفع المناقضة
كما سيأتي في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه
يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليله لايجاب الفرقة باسلام
احد الزوجين اي احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعي رحمه الله بانت في الحال او بعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام
علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام علي الاخر فان اسلم فهي له وان ابي يفرق
بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده وكما في بقاء النكاح مع ارتداد احدهما
اي اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال و بعد الدخول بانت بعد ثلثة
اقراء عند الشافعي رح فيجعل الردة علة لبقاء النكاح يعني انه لا يجعلها قاطعة للنكاح
وعندنا تبين في الحال سواء قبل الدخول او بعده ثم يقيم الدليل علي ان تعليله مقرون
بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا يصلح عفوا و
كقوله اذا حج باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء
حملوا المطلق علي المقيد واما هذا فحمل المقيد علي المطلق وهو باطل وكقوله الكمع
المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زايد وهو التقابض كالنكاح فانه
يشترط له الشهود فيقال لما كان الحاجة اليه اكثر جعله الله تعالى اوسع الرابع

المناقضة وفي التيمم اهل الطرد الي المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان
في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر الي ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم
بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم اي الوضوء تطهير حكمي يعني ان النجاسة حكمية اي حكم
الشرع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقة فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقة فهي
غير معقولة الضمير يرجع الي النجاسة وهذا الجواب هو الذي احاله في فصل شرايط
القياس الي فصل المناقضة لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج
الي النية في ذلك اي في التطهير فتحصل الطهارة سواء نوي او لم ينو بل في صيرورته قربة
اي يحتاج الي النية في صيرورة الوضوء قربة والصلوة تستغني عنها اي عن صيرورة
الوضوء قربة كما في ساير شرايط الصلوة بل تحتاج الي كون الوضوء طهارة واما المسح فملحق
بالغسل تيسيرا جواب عن سوال مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا
يحتاج الي النية لكن مسح الراس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الي النية كالتيمم
فاجاب بان مسح الراس ملحق بالغسل ووظيفة الراس كانت هي الغسل لكن لدفع
الحرج اقتصر علي المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل غسل
الاعضاء الاربعة غير معقول هذا اشكال علي قوله لكن تطهيرها بالماء معقول
قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر علي غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقر علي الاصل
في غير المعتاد كالمني والحيض اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع
البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولي بالسراية من البعض
وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف
الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب
النية واعلم ان الامام فخر الاسلام رحمه الله ذكر ان تغير وصف محل الغسل من
الطهارة الي الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة اشارة الي هذا
ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين علي السبيلين في
هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة امر

معقول

معقول فعلي تقدير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما
كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس ساير المايعات علي الماء كما قد قيس في تطهير الخبث و
جوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث
واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام
بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه
اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما
هو لاجل هذا الوصف ثم وجد وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعني و
هو اعم من الاول فاندفع عن فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح
قياس غير السبيلين علي السبيلين وفي هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة التطويل
فصل في الانتقال اي الانتقال من كلام الي آخر وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم
الاول فلا يخ اما ان ينتقل الي علة اخري لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول او لاثبات
حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الي حكم كذلك اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول و
الانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو علي قسمين لاثبات علته
وهو الاول او لاثبات حكمه وهو الثاني حتي لو لم يكن لشيء منهما كان كلاما حشوا
واما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا لكان كلاما
حشوا واما فيهما وهو الثالث فيثبته بالعلة الاولي فالاول صحيح كما اذا قال الصبي
المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط علي الاستهلاك و لما انكره الخصم
احتاج الي اثباته فهذا لا يسمي انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول
بالكلية وينتقل باخر كما في قصة الخليل وانما اطلق الانتقال علي هذا القسم لانه ترك
هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا علي الاول وكذا الثاني عند
البعض كقصة الخليل عليه السلام حيث قال الكلام فان الله ياتي بالشمس من المشرق
ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم
بالعلة الاولي يعد انقطاعا في عرف النظار واما قصة الخليل عليه السلام فان

الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل
وهو قوله انا احيي واميت فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى حجة
لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا تمنع
الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة اي باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه
بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد
بل نقصان الرق اي نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة فنقول الرق لم ينتقص و
نثبت هذا اي عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا توجب
نقصانا في الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول الكتابة احتمالها
الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقص فكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة التي ذكرها
تكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الى الحكم لا حاجة اليه اولى
علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل **فصل** في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند
الشافعي رح في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا
للاثبات له ان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث
يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث فاذا شهد انه كان ملكا للمدعي فانه حجة ولنا
ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته عليه السلام
ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ بعده وفي حياته فقد تقدم جوابه في النسخ والوضوء
والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء
بالدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث عنده لا عندنا لان الارث
من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت
به والصلح على الانكار لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا
يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا اي الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات
فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب البينة على الشفيع عندنا
على ملك المشفوع به اذا انكر المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت

بالاستصحاب

بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده
واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول
المولى عندنا فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة
لاستحقاق العتق على المولى ومنها اي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة
النساء اي في الممانعة في دفع العلل الطردية والاخ فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان
يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد رحمه الله في ولد الغصب انه غير
مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر رحمه الله
ان غسل المرافق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فبالشك فان هذا جهل
محض لانه لم يعلم ان هذه من اي القسمين

فلا يدخل صح

باب المعارضة والترجيح

اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان
تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان
وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله
عليه السلام زن وارجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربا في قضاء الدين فيجعل ذلك
عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في
الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو
غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع كما ان خبر الواحد الذي
يرويه عدل فقيه مع الخبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه والثالث ان يكونا متساويين
قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب واما الثالث فيأتي حكمه هنا
وهو قوله واذا تساويا قوة فالمعارضة يختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول
فبمعزل عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا والترجيح انما
يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني ففي الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب
الكتاب والسنة السنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع
لانه دليل الجهل فاعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما

اعلم ان الاقسام
غير تابع واذا تساويا بقوة اعلم ان الاقسام
ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى
من الآخر بما هو غير تابع صح

يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس عن
تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول
لكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل
ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين بحيث
يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف اي
يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما
ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان لم يتيسر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة
ومنهما الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان
كما في سور الحمار عند تعارض الآثار روي عن ابن عمر رضي الله عنه انه نجس وروي
عن ابن عباس رضي الله عنه انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله
فلما تعارض الادلة يبقى الحكم على ما كان عليه وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا
ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في جوهره وزوال الحدث فلا يزول بالشك وهو اي التعارض
في الكتاب والسنة اما بين ايتين او قراءتين او سنتين او اية وسنة مشهورة
والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعي
بين المدعيين او يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع اخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته الآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقترانه براي
بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في
ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ههنا ضد العقد بدليل اقترانه بما
بالعقد والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين
امنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية خال عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا
المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه الآية

عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس
من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا
ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو خال عن الفائدة كقوله
تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع
التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب
القلب في الثانية في الدنيا اي بالكفارة وقال فكفارته والشافعي رح يحمل المؤاخذة
في الاولى على المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة
في الآية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد في
الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يحمل الشافعي رحمه الله العقد في الآية
الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو
السهو فلا يكون التعارض وايضا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا
يكون العقد يجري على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى
هي المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية و
اما على مذهبنا فان اللغو جاء على معنيين فيحمل في كل موضع على ما هو اليق به ويحمل
المؤاخذة في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية او الاخروية واقول لا تعارض
ههنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع
ان يقول لا يؤاخذكم الله بالغموس والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة لكن في
الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو قال الاثم الذي في المنعقدة
يستر بالكفارة لا ان المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري
لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو اما في الآية الاولى فبدليل
اقترانه بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا
يؤاخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة الذي يرجع الى ما رجع اعني اليمين
الفاجرة بل الاليق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال ربنا لا تؤاخذنا

وقوله تعالى واذا مروا باللغو

ان نسينا او اخطانا والمراد بالمؤاخذة الاخروية لان الاخرة هي دار الجزاء دون المؤاخذة
وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة الستارة
اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والاية الثانية دلت على عدم المؤاخذة
في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع
التعارض ويثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس واما الثاني
وهو التخلص من قبل الحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى
يطهرن بالتشديد والتخفيف فالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال
والتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على
اقل وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة
لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة
فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة واما الثالث اي التخلص من قبل الزمان
فانه ان كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا فكذا ان كان دلالة
كنصين احدهما محرم والاخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان
الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر
النسخ لانا لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية
ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر
لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده ناسخا وبيانه
انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما يكون ناسخا لها ان لو
ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم ح كون المحرم ناسخا
لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لما عرفت من تعريف
النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع
المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب على الانتفاع به لقوله تع
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذه

الاخبار

هذه الاخبار يدل على ان الانسان اذا انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه او مبيحه لا
يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع
ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغييران واما على العكس فلا يلزم الا تغيير
واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير فتقرر الدليل بهذا الطريق اولى وقد عينا بتكرر
النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام رحمه الله هذا
اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر
لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة
قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء وكلها بين الناس في زمان الفترة
وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرايع في ذلك الزمان و
وقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوقوف على شيء من الشرايع فظهر
الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح
واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا
كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض
الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى يحكم باباحته في الازل
فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة
على الحظر فان اراد ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب
فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض
جميعا وعند الاشعري على الوقف فسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه
اما ممنوع من الله تعالى عن الانتفاع به او ليس بممنوع فالاول حظر والثاني اباحة
ولا خروج عن النقيضين واجاب في المحصول عن هذا بان المباح هو الذي
اعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس
بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وفي تركه وعدمه فعلى
كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم

الشارع بعدم الجرح وهذا الكلام حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم
العلم بان هناك حكما ام لا وان كان حكم فلا يعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان
هناك حكما ام لا فباطل لانا نعلم ان الله تعالى حكما ازليا اما بالمنع او بعدمه واما انه لا نعلم
ان الحكم حظر او اباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او اباحة
ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم
عند الله تعالى الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا نعني بالاباحة الا انه
لا عقاب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما ولقوله
عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما
مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء
على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه
اي ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلي ينظر في
ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فه
فالاثبات اولى فما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي
انه محرم ناف فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة تدرك
عيانا فكلاهما سواء فيرجح بالراوي وراوي انه محرم عبد الله بن عباس رضي الله
عنه ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان
نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك
الخصم بما روي انه عليه السلام تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالحلال
انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير
الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول
ناف والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا
بالراوي وهو ابن عباس رضي الله عنه ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت
وزوجها عبد ناف وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي الذي

لا يعرف بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها حر اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي
رحمه الله لنا انها اعتقت بريرة وزوجها حر ويروى انها اعتقت وزوجها عبد فالاول
مثبت والثاني ناف لان معناه ان رقبته لم يتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما
كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة هاهنا كان نفيا لكنه مما يحتمل
المعرفة بالدليل فيسال فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة اولى
هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء
قد يدرك بظاهر الحال وقد يدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاري وملاه
باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد رجل بنجاسة الماء والاخر
بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات
وعلى هذا الاصل تتفرع الشهادة على النفي واما في القياس عطف على قوله في الكتاب والسنة
ومعناه اذا تعارض قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس
فياخذ بايهما شاء من القياسين وكذا ياخذ بايهما شاء من قول الصحابي بعد شهادة
قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال الذي
اي في تعارض النصين انما يقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما
مع الجهل وهنا اي في القياسين ليس اي التعارض لجهل محض لان راي المجتهد وهو لم
يذكر لفظا بل دلالة في كل واحد من المجتهدين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن
بالنظر الى المدلول على ما يأتي فكل واحد دليل في حق العمل **فصل** فيما يقع به
الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا اما المتن فكترجيح
النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية
والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة ونحوها واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد
والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف على الكتاب والسنة فه
فما عرف عليته نصا صريحا اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض ثم
ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تاثير نوعه في نوعه اولى

تماعرف بالاجماع تاثير الجنس في النوع وهذا اولي من عكسه وكل منهما اولي من الجنس في الجنس
ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولي من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولي من المفرد
واقسام المركبات بعضها اولي من بعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفي عليه شي
من ذلك والذي ذكرنا في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اي قوة التاثير
كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فان الشافعي رح يقول من له ماء
مع غنية عنه فلا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن مولاه
اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شيت فيملكه الحر وهذا اقوي
اثرا اي قياسنا اقوي تاثيرا من قياس الشافعي رح اذ زيادة محل حل العبد علي حل
الحر قلب المشروع وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز فالارقاق دونه لان في
الاول تضييع الاصل وفي الثاني تضييع الوصف وهو الحرية ونكاح الامة لمن له سرية
جايز مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع
وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع
باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم علي انا ايضا نقول
دين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة اي دين الكتابية دين يصح
للحر المسلم نكاح الحرة التي هي علي هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي هي علي هذا
الدين فهذا اقوي اثرا لان الرق منصف لا محرم كما في الطلاق والعدة والقسم و
الحدود لان الرقيق له شبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فمن هذه
الشبه قلنا انه ما دام له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان التنصيف
التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان فطرف الرجال يقبل العدد بان
يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فيتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامة متقدمة
علي الحرة لا متاخرة فاما في المقارنة فقد غلب الحرمة كما في الطلاق والقرء اي لما كان الرق
منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد فحل النكاح بان يحل للعبد ثنتان
وللحر اربع واما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج

واحد ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها لو كانت
متقدمة علي الحرة يصح نكاحها وان كانت متاخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح
ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه
يصح للامة اذا لم تكن متاخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية
اذا لم تكن علي الحرة وقوله كما في الطلاق فيه نظر لان كون طلاق الامة اثنين ليس تغليبا للحرمة
بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها يكون الحل اكثر مما كان مالكا للطلقة
الواحدة ثم عطف علي قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في مسح الراس ان للمسح في
التخفيف اقوي اثرا من الركن في التثليث والثاني قوة ثباته علي الحكم والمراد منه كثرة
اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كما
كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا يوجب التكرار كما في
اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول به الاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان
انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع في الودايع والغصوب و
رد المبيع بيعا فاسدا والايمان ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه
فلا يجب عليه ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة او المغصوب وكذا لا يجب التعيين
في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين
انه فعله لاجل البر وكمنافع الغصب فانه يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف
تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو علي المتعدي اي لما كان المثل التقريبي
وهو الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا كما هو
في الحقيقة يكون المثل التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من
الاعراض غير الباقية وهذا الفضل علي المتعدي اولي من اهدار حق المظلوم اللازم
علي تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني
ان اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم نوجب الضمان يلزم
اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا

قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاعواض كلها والصلوة والصوم ونحوهما ووضع الضمان
عن المعصوم جائز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في
الجملة كاتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع
اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اي من ايجاب الفضل
على المتعدي نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد بلا ابتداء ان يكون بلا واسطة
فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل
وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب
فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك
الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى
الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك لا الى الشارع قلنا بعدم
الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى
الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله وكلما فات هدار الوصف الخ بقوله ولان
الوصف وان قل فايت اصلا بلا بدل والاصل وان عظم فايت الى ضمان في دار الجزاء
فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا وتقريره ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت
على تقدير وجوب الفوت تاخير والادا وهو فوت الوصف ابطال فالتاخير اولى
وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي رح وهو
قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف كالامثلة الثلثة المذكورة وهي قوله كالمسح في
التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكمنافع الغصب اوردناها الترجيح القياس على
القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا
مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعي رح وهو قوله ركن فيسن تثليثه
لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان
صوم عين متعين فلا يجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعيين في
سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب

المنافع

المنافع كما في ساير العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح
على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع
صور قضاء الصلوات والصوم ونحوهما وجميع العدوانات والثالث كثرة الاصول
وهو قريب من الثاني والرابع وهو العكس اي العدم عند العدم اي عدم الحكم في
جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اي مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف
فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة تكرر
وليست بركن اي مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كساير الاركان فانه
غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان
المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم
الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين
الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال
كل انسان حيوان فلا ينعكس اي لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا
فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا و
انما قلنا انه لازمه لان الاصل هو قولنا كلما يوجد الوصف يوجد الحكم وعكسه كلما وجد
الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمي هذا
عكسا وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه اي كل مبيع
متعين لا يشترط قبضه كما في ساير المبيعات المتعينة وينعكس ببدل الصرف
والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم فانه اولى من
قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اي كل من الطعامين مال لو قوبل
بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط التقابض فيه فانه لا ينعكس لاشتراط
قبض رأس مال السلم غير الربوي وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال
لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان رأس
مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد

فكل لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل صح

بغير الترتيب فى المتن هذا المثال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح
اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث يعدم
الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك واما كونه
اضعف فلان المعتبر فى العلية التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان
الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تاثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند
العدم **مسئلة** اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اى
الترجيح بالوصف الذاتى اولى منه بالوصف العارضى كما تعارض جهة الفساد والصحة
فى صوم رمضان لم يبيته اى لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعى رح
ويصح عندنا هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية فى اكثر
اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتى وذلك بالعارضى وذلك لان بعض الصوم فى
فاسد لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية
لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على
الآخر فالشافعى رح رجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة
يوجب الفساد وهو وصف عارضى لان وصف العبادة للامساك عارضى لان الامساك
من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك
ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة فى اكثر النهار والترجيح بالاكثر
ترجيح بالوصف الذاتى لان الكثرة وصف يقوم بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا
اذ المراد بالوصف الذاتى وصف يقوم بالشئ بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه
والوصف العارضى وصف يقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه وذكروا له امثلة اخرى
وفيما ذكرنا كفاية **فصل** ومن الترجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقوله
اى كقول الشافعى رح فى ان الاخ المشترى لا يعتق عنده لان الاخ يشبه الولد بوجه و
هو الجزئية وابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب
القصاص وهذا باطل لان المشابهة فى وصف واحد مؤثر فى الحكم المطلوب اقوى منها

اى من المشابهة فى الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه
يشتمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا لان الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصفة فيه
ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا
مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اى لاجل حصول غلبة
الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اى اذا
تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين ه
فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل وترك الاقل اسهل من ترك
الكل او الاكثر لا عند ابى حنيفة رح وابى يوسف رح لهما ان كل دليل يرجح قطع النظر
عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة فانه لا يرجح
بكثرة الشهود اجماعا فقوله القياس عطف على قوله اذ كل دليل ثم عطف على القياس
قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام فى التعصيب فانه لا يرجح
بحيث لا تستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده و
لو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا لكان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف صح
خلافا لابن مسعود رح فى الاخير اى فى ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود
رح على ابن عم ليس كذلك اى يستحق جميع الميراث ويحجب الآخر بخلاف الاخ لاب وام فانه
يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة اى جهة الاخوة لام تابعة للاولى
اى للاخوة لاب والخبر متحد اى حيز القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما
اخوة فيحصل بهما اى بالاخوة لاب والاخوة لام صح هيئة اجتماعية بخلاف الاولين ه
فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة
الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل
هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد
منهم واعلم انا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة
على الفساد بالكثرة فى صوم غير مبيت ولا يرجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح

هذه تعريفات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية صح

بكثرة الادلة لنا قلنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل لها هيئة
اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع بالمشاهد فان كل امر منوط بالكثرة
كحمل الاثقال والحروب ونحوها فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد
كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الالاف في الضعاف
فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة
فيعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود
الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي
هي في الصورة فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء
فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع وقوله ولا القياس
بقياس اخر عطف على الضمير المرفوع في قوله فلا يرجح ومعناه انه اذا كان العلة في
احدهما مغايرة للعلة في الاخر لكنهما اديا الى حكم واحد كما ان علة الربوا عند الشافعي
الطعم وعند مالك رح الطعم والادخار فكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنة
من الحنطة بحفنتين منها اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه متعدد
فانه لا يكون قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول فهذا يصلح للترجيح وكذا الحديث
بحديث اخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح احدهما جراحة والاخر
عشرا فالدية نصفان وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين والشافعي رح لا يرجح
صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الاخر ولكن يقسم بقدر الملك
لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم
عليها المراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول
غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المعلول منها
فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من
الدار المشفوع بل هو ثابت بها لا منها فلا ينقسم عليها

باب الاجتهاد

شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة

متنا

متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ فالمجتهد
عندنا يخطي ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل
حادثة حكما معينا عند الله تعالى في حق كل واحد بمجتهده وعندهم ان المجتهدين كلفوا
باصابة الحق ولولا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد
في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطي يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف
الحكم بالنسبة الى الشخصين جايز كما كان في رسالة رسولين الى قومين ثم اختلفوا ه
فقال بعضهم بتساوي الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند
بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت لاصيبت لمجرد الاختيار وكيف
تسقط الاجتهاد وفيه نظر لان قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات
تتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او تختلف فيكون الحق متعددا ولنا قوله تع
ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان
اخطأت فلك حسنة وفي حديث اخر جعل للمصيب اجرين وللمخطي واحدا و
قال ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن
الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة
في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا وردا معنى اي كيف يتعدد الحق اذا
وردا معنى نظيره حلي النساء فانا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا على المضروب
والشافعي رح بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان كلا منهما مصروف لحاجته
فمعنى القياس ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن
واردا صريحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لا انه لا تعارض
في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والاخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص
الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى
لا يكون على حقيقة مدلولي كل منهما اذ دلالتهما معنى لا يزيد على دلالتهما
صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما

وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه
اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا
في حادثة فالحكم عند الله تع صح

يعني لا نزيد على كلا التقديرين معا ولو وجد لا لتهام ... بالطريق الاولى
ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى حكمين في شريعتنا والتكليف
بالاجتهاد يفيد جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا لانه اذا اخطاء
فهو مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسئلة القبلة فان فساد صلوة
من خالف الامام عالما لانه يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطي للكعبة فلانها
غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى ف
قايم عليه ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله في المخطي
فعند البعض مخطي ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا
من اطلاق الخطاء في الحديث ولقوله عليه السلام في اسارى بدر حين نزل لولا
كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر هذا هو المقول
لقوله عليه السلام فدل هذا الحديث على ان المخطي مخطي ابتداء وانتهاء لان المجتهد
لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث
وقصته في الركن الثاني في السنة وعند البعض مصيب ابتداء مخطي انتهاء و
هذا ما قال ابو حنيفة رح كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فاذا كان الحق عند الله
واحدا لا يلزم ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل يعني انه قد
اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرايطه واركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار
وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون من اوله قطعيا
البتة لقوله تع ففهمناها سليمان الاية سمي عمل كليهما حكما وعلما لكن سليمان
عليه السلام خص باصابة المطلوب وتنصيف الاجر يدل على هذا ايضا اي على انه
مصيب من وجه دون وجه واما قوله لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى
من قبل كان اما القتل او المن ورخص النبي عليه السلام بالفداء ايضا فلولا الكتاب
السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة فنزول
العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب والمخطي في الاجتهاد لا يستحق

لكن

لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد
بعد سبق الكتاب والمخطي في الاجتهاد لا يعاقب الا اذا لم يكن طريق الصواب
بينا **القسم الثاني من الكتاب في الحكم** ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى
لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف
ونورد الابحاث في ثلثة ابواب **باب في الحكم** اعلم اني اخترعت
تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة
وهو قسمان اما ان لا يكون حكما بتعلق شيء بشيء آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن
ذلك او سببه او نحوه لكن اعلم ان المراد تعلق زايد على التعلق بالحاكم والمحكوم
عليه والمحكوم به ككون الشيء ركنا للشيء او علة او شرطا فان التعلق بالحاكم ونحوه
حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب
والحرمة وامثالهما فانها صفات لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك فان الملك
هو اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنافع وثبوت الدين في الذمة
والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فالصحة
في العبادة كونها بحيث يوجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا
انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا
لكنه غير معتبر في مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي صح
وهو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذ
الذمة ونحوه اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي
في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون
الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا
يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرايطه الايصال اليه لا اوصافه
الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط
اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ وهو ترتب الاثر
عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم وكونه بحيث لا يمكن رفعه

واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على
اعذار العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع (على منع الترك)
منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل (اي مع منعه)
فرض وبظني واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا
فنفل ومندوب وان كان على العكس اي كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام
وبلا منعه فمكروه وان استويا فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده و
الواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الاحاد
اما ما والا فلا ويعاقب تاركهما اي تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله تعالى
والشافعي رح لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد
في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك يوجب التفاوت بين
مدلوليهما فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي دل
عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن [illegible] وقد يطلق الواجب
عندنا على المعنى الاعم ايضا اي الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور
وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى
بالمعنى القطعي او الظني فيصح ان يقال الصلوة الفجر واجبة والسنة نوعان
سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة
ونحوها وسنة الزوايد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي عليه السلام
في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي
عليه عند الشافعي رح وعندنا يقع ايضا على غيره فان السلف كانوا يقولون
سنة العمرين والنفل يثاب فاعله ولا يسيئ تاركه وهو دون سنن
الزوايد وهو الضمير يرجع الى النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي
رحمه الله لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه تبعا وعندنا يلزم
اي النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى

فوجب

فوجب صيانته ولا سبيل اليها اي الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي فالترجيح
بالمؤدي اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما
صار لله تعالى تسمية وهو النذر فلان صار فعلا اولى اي صيانة ما صار لله تعالى
فعلا اولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان
ينصب تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا و
الحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اي منشاء الحرمة عين ذلك الشيء
كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة هنا لازمة
لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول اي الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبوله
الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هنا اي في الحرام لعينه اصلا
والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل لا انه
اطلق المحل ويقصد به الحال كما في الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون (في الحرام لغيره صح)
مجازا باطلاق اسم المحل ويقصد به على الحال اي اكله حرام واذا قيل الميتة حرام
معناه انها منشاء الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز ثمه في المسند اليه
وهنا في المسند وهو قولنا حرام اذا اريد منشاء الحرمة والمكروه نوعان مكروه
كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب و عند
محمد رحمه الله لا بل هذا الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير
القطعي كما لواجب مع الفرض واما الثاني المراد بالثاني ان لا يكون حكما اصليا اي يكون
مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول اي الذي هو
حكم اصلي في مقابلتها اي في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وهي اما فرض الضمير
يرجع الى عزيمة او واجب او سنة او نفل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان
من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم
في المجازية من الاخر اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة
من الاخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية

حقيقة وهو لا يمنع ان يكون رخصة

اي ابعد من حقيقة الرخصة من الآخرين اما الاول اي الذي هو رخصة من آخر
فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اي بالقطع او القتل
فان حرمة الكفر قايمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدلايل الدالة على وجوب الايمان
قايم فيكون حرمة الكفر قايمة ايضا ابدا لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة
ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمين بالايمان فله
ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه فاولى
وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات اي اذا
اكره على اكل مال الغير او على الافطار في رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها
ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل
نفسه فاولى والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه
رخصة ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار
وهو شهود الشهر قايم لكن حرمة الافطار غير قايمة رخص بناء على
سبب تراخي حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخي
لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان في
العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل اخر على ان العزيمة اولى وتقريره
ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة
ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص
بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه فليس له بذل نفسه لانه يصير
قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الا ان يضعفه الصوم الصايم وهو استثناء
من قوله والعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثاني
لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في
حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف
الاول فان المحرم والحرمة قايمان فان الحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون

استباحة

استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اي الذي هو
رخصة مجازا وهو اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من الاخر ما وضع عنا من الاصر والاغلال
يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اي الذي هو رخصة
مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة
كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوي ورخص في السلم
فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا وهنا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين
عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقط هنا اي في
حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة
فالفرق بين هذا وبين الثاني ان المحرم قايم في الثاني اما هنا فالمحرم غير قايم حال
الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم في حال
الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر
رخصة اسقاط لقوله عليه السلام ان هذه صدقة الحديث روي عن عمر رضي الله عنه انه
قال انقصر الصلوة ونحن امنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته وانما سال عمر رضي الله عنه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الاية دليل
على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سوال عمر رضي الله دليل عليه
ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سال عمر رضي الله عنه وكان عالما بهذا لانه من اهل
اللسان وارباب الفصاحة والبيان والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد
وان كان اي التصدق ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص فهنا اولى في صورة يكون الكل
التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الخيار
انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في الكفارة هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة
اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عليه السلام والرفق هنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار
فيكون الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا

من حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة صح

وشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير
يفيد فان قيل اكمال الصلوة ان كان اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي
يكون باداء الفرض مساو فيهما واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق بشيء
بشيء آخر فالشيء المتعلق ان كان داخلا في الآخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه
على ما ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف
عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة فاما الركن فما يقوم به
الشيء وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زايد والتصديق
ركن اصلي فانه ان كان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة
بانتفاء الواحد فنقول الركن الزايد شيء اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان
عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم
للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالرأس ركن ينتفي الانسان
بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينقص واما العلة فاما علة اسما ومعنى
وحكما اي يضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة
معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل
والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما
اي بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتاخر عن الشرعية واما
اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما ياتي واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار
فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك
يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم
المخالفة ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب و
كالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة تفريعا على انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل
كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك
المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اي الاجارة شبهت الاسباب

لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب آجرت الدار من غرة رمضان له
يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من
وقت البيع حتى يكون الزوايد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير
مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد
ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي تراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت
من حين العلة فيكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي
اذا ثبت حكمها ثبت من اوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب
وكذا كل ايجاب مضاف نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه
الاسباب وكذا النصاب حتى يوجب صحة الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكوة لانه
في اول الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقير
وليس علة حكما للتراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء
ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا
الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان
النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قايم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل
تمام المؤثر المال النامي ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب
علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قايم بالمال فلا يصح ان يكون
النماء له شبهة العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء سببا مستقلا بنفسه هو علة
حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة العلية كان للنصاب
شبهة السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الوصي د
التزكية عند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب
فانه اي كل علة العلة علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشابه السبب
من حيث انه يتخلل بينهما وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام رح اورد
للعلة اسما ومعنى لا حكما عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان

اسما ومعنى لا حكما وهي لا يشابه الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف الى زمان
ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه
الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد
صرح انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان
شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب
لتوسط العلة وهو الملك فقد جعل فخر الاسلام رح العلة المشابهة بالسبب قسما آخر
لكني لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة التي تنحصر العلة فيها وذلك لانه
ان لم يوجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتيب لا يوجد العلية اصلا وان وجد احدها
منفردا تحصل ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين الاثنين منها فثلاثة اقسام اخر وان
وجد الاجتماع بين الثلاثة فقسم اخر فحصل سبعة فقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة
اسما ومعنى لا حكما قد توجد مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها
كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة السبب بدونها كشراء القريب واظن ان شراء
القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب واما ما له شبهة العلة كجزء
العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين وهو اما
القدر او الجنس واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا
تاخر الملك يثبت الحكم به اي العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح
نية الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشرا
ويضمن اذا كان شريكا عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا يضمن عند ابي
حنيفة رح والخلاف فيما اذا اشتريا معا اما اذا اشترى الاجنبي ثم القريب يضمن
بالاتفاق والفرق لابي حنيفة رح ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث
اشترك القريب ولا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض وان تاخر القرابة يثبت بها اي
يثبت العتق بالقرابة حتى يضمن من يعلق القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما
اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد

لا يضاف

لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فانهما يضمنان النصف فان
الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما وحكما فهي اما اقامة
السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم
اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطي اي المس والنكاح يقومان مقام
مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلثة الاول فلم يذكر في المتن
المدعو اليه للظهور او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله
ان احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك
مقام الشغل في الاستبراء والداعي الخ ذكر اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام
المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة في المتن اما دفع
الضرورة كما في اذا احببتني وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدواعي
في الحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق
بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء
كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام
المحبة واما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن
لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلي يبقى قسمان علة معنى فقط
وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون
الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما فالقسم الذي ذكرنا وهو ما له شبهة العلة كجزء
العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة
حكما فقط كالداعي مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى
وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما واما
السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه اي ان
كانت العلة مضافة الى السبب كوطي الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة
مضافة الى سوقها وهو السبب فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية

بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا
اي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد على ان زيدا قتل عمرا فاقتص
ثم رجع الشاهد لانه تجزاء المباشرة وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضي
واختيار الولي وان لم تكن مضافة اليه اي العلة مضافة الى السبب نحو ان
تكون اي العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا
يشترك في الغنيمة الدال على مال سرقه وعلى حصن في دار الحرب اي لا يضمن الدال
على مال يسرقه السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه
يتوسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة
والغازي في الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا
اجنبي لغيره لا يضمن قيمة الولد لاجنبي قال الاخر تزوج هذه المراة فانها حرة
ففعل واستولدها فاذا هي امة لا يضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او
الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان
مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة
الامن وانما قال هذا لانه لما قال والمحرم انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت
بافضائها الى القتل اي تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما
يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة
الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل
اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن
سبب الضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اي
اذا دل رجل سارقا على مال المسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس
فدلالته لا تكون ازالة الامن وصيد الحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن
لان كونه محفوظا ليس   للبعد عن الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن
بل لكونه في الحرم ومن دفع الى الصبي سكينا ليمسكه للدافع فوجاء به نفسه لا يضمن

ولو

لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو
قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل
مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه اي من السبب ما هو سبب مجازا
كالتعليق والاعتاق والنذر المعلقة فالمعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر
نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبده حر ان دخلت فلله علي كذا
للجزاء متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور
لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود اي لان هذه الاسباب المعلقة
المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة
اي سبب للكفارة مجازا لانها اي اليمين للبر فلا يوصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند
الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا يكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا انه
وجد الشرط اي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب
السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعي رحمه الله هي
اسباب في معنى العلل حتى لا يبطل التعليق بالملك اي ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق
او لعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير قبل الحنث
لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذ وجد السبب
وهو النصاب ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه
ما هو سبب مجازا وهذا يتبين في ان التنجيز هل يبطل التعليق او لا فعند زفر رحمه الله
لا لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطنا
وجودهما في الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الحل

زوال الملك لا يبطله صح

صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق
ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الا
لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط
صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط

هو زمان وقوع الطلاق و وقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك
حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند
وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فشرط
دخلت الدار وهو
صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك
حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق
ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد بزوال
الحل وقوع الطلاق الثالث في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت
في الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار
لا انها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف اي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق
مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا هذا انه
فيبطله زوال الحل لا زوال الملك اي يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلث لا زوال
الملك وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يمكن لها الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات
التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية عن
الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون بوجود الملك عند
الشرط فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات
تلك الشبهة ليكون البر مضمونا المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء
شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم
عليه على ما مر في فصل الامر فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا
السبب في الآفاق والانفس موجودا دائما يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب به وللصلوة
الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو
ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول

فيجب

فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال الا ان الغني لا يكمل الا
بالنماء والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر
الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه وللصدقة
الفطر رأس يمونه ويلي عليه واما الفطر فشرط لقوله عليه السلام ادوا عمن
تمونون ولفظ عن اما لانتزاع الحكم عن السبب او لانه يجب عليه فيؤدي عنه
كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فثبت
الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والاضافة الى الفطر تعارضه الاضافة
الى الرأس وهي تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب سؤال وهو
ان الاضافة آية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب
بان الصدقة تضاف الى الرأس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الرأس
بالتضاعف وهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا
وهذا المجاز لا يجري في التضاعف وايضا وصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا
عمن تمونون يرجح سببية الرأس وللحج البيت واما الوقت كالاستطاعة فشرط وللعشر
الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو
نبع الارض صار عن الخارج عبادة اي للعشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة
فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اي سببه الارض النامية الا ان النماء يعتبر فيه
تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للذلة
ولذلك لم يجتمعا عندنا اي لاجل ثبوت وصف العبادة في العشر ووصف العقوبة في الخراج
لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي رح وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط
وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وقتل وللكفارات ما نسبت اليه من امر
دائر بين الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات البقاء المقدر الى العالم وللاختصاصات
الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم

ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يختص باسم السبب
وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق
عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك
تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة
بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يختص باسم العلة و
اما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي
وهو بكلمة الشرط او دلالتها نحو المراة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا
منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة يصلح ان يضاف
الحكم اليها فيضاف اليه كما رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين
يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد
شاهدان ان الزوج خير امراته وآخران بان المراة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع
الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار
علة فان قال ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال ان حله احد فهو حر فشهد
شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند
ابي حنيفة رح لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده والعلة لا تصلح لضمان العتق
العلة قضاء القاضي وانما لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضاء بناء على شهادة شاهدين
بخلاف رجوع الفريقين اي شهود الشرط وشهود اليمين فان العلة يصلح للضمان لانها
اثبتت العتق بطريق التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن
فيعتق بحل القيد وكذا حافر البئر عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود
الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في ان هناك شرطا لا يعارضه علة يصلح لاضافة
الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانع من السقوط
فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا يصلح لاضافة الحكم وهو الضمان
اليها عرفا بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلح ان

لاضافة

لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر
في غير ملكه بخلاف ما اذا وقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحايط المايل
بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل
مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا فان الحل
لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط
متاخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص او اصطبل خلافا لمحمد رح له ان فعل الطير
والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان كما في سيلان ماء الزق فان
النفار طبعي للطير كالسيلان للماء قلنا انه هدر في اثبات الحكم لا في قطعه عن الغير
كالطبيعي عن سنن الارسال واذا قال الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه
فالقول له اي للحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط
فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرط
اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فان اول وجود الشرطين شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد
الاول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رحمه الله صورته ان
يقول ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم
تزوجت فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط
لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكر
في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو
ووجوده متاخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علة الزنا لا
يتوقف على احصان يحدث متاخرا فورا ما ذكرنا وهو ان الشرط امر متاخر عن وجود
صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو هو تفسير الشرط التعليقي لا
الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلوة
وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فان الشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة
اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخيره عن وجود العلة كالعقل والوضوء ونحوهما فكون الاحصان

قوله بخلاف ما اذا وقع نفسه [illegible] في بير العدوان فانه [illegible] ضمان على الحافر [illegible] صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط

قوله بغير العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط صح

قوله واما وضع الحجر اذ هذه الامور طرق مفضية الى التلف فتكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة المانع عن امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدي اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك تلويح

قوله واذا قال الولي [illegible]

متقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه
ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متأخرا
عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة
والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط
في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون
متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في
حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو
الزنا بهذه الشهادة ومما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة
قلت ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة
فلا يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة الرجال
كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان لما
يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان
بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان
مولاه كافر فتكون الشهادة على المولى الكافر فيقبل فيثبت العتق والحرية من شرط
الاحصان فثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا [illegible] لشهادة النساء خصوص
بالمشهود به دون المشهود عليه اي في عدم القبول لان العقوبات لا تثبت بشهادة
الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة وهنا لا يثبتها لان الاحصان ليس الا علامة
لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه ورفع منزلة الكافر وهي تصلح لذلك اي
شهادة النساء مع الرجال تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار
بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة الكفار في هذه
الصورة تتضمن ضررا بالمسلم والعبد الذي هو زنى اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح
لذلك اي لا تصلح شهادة الكافر للاضرار بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه ورفع منزلة
الكافر وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به

العلة

العلة قالوا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اي في المبتوتة والمتوفى
عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله
ولا حبل اي او اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا اي في شهادة القابلة الا تعيين
الولد وهي مقبولة فيه اي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد فاما النسب فانما
يثبت بالفراش السابق فيكون انفصال الولد علامة للعلوق السابق وعند ابي حنيفة رح
لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال
الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج
بالحبل واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها في حقه اي في حق الطلاق
عندهما لانه لما ثبت الولادة بها يثبت ما كان تبعا لها الا عند ابي حنيفة رح لان الولادة
شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباتها اي لاثبات الشرط ما يشترط
لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات
حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى اي شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية
لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة
فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا تقبل فيه شهادة الواحدة
كما في شهادة المرأة الواحدة على ثيابة امة بيعت على انها بكر في حق الرد فان شهادة
المرأة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في حق البكارة والثيابة فكذا هنا بل
يحلف البايع وقال الشافعي رح الاصل في المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة
البينة يعرف ذلك اي كونها كبيرة اي يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين
وجد كان كبيرة لا انه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت سقوط
الشهادة وهو حكم شرعي سابقا عليه اي على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف يسقط
الشهادة عند الشافعي رحمه الله وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد
القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد بخلاف الجلد
اذ هو فعل حسي اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل

حتى لا رد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه
حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف
وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف قلنا
القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة اي حسبة لله تع
وهو اي القذف لا يحل الا ان يوجد الشهود فاذا مضي زمان يتمكن من احضارهم ولم
يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا اي لرد القاضي شهادة الرامي والعفة اصل لكن
لا يصلح الاثبات رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط
ثم ان اتي بالبينة علي الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد يبطل رد شهادته ويجلد
الزاني وان تقادم العهد اي اذا اتي بالبينة علي الزنا بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم
العهد يبطل الرد اي رد شهادة الرامي ولا يثبت الحد اي حد الزنا علي المقذوف لان
العهد صار شبهة في درء الحد باب المحكوم به وهو قسمان ما ليس
له الا وجود حسي وما له وجود آخر شرعي فالاول بعد ان يكون متعلق حكم شرعي اما ان
يكون سببا لحكم آخر اولم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه
كذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلوة المحكوم به وهو
فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وما له وجود شرعي مع وجوده
الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا لحكم شرعي وله وجود شرعي فبعد ان يكون كذلك
ولم وجود شرعي
لا يخ من ان يكون سببا لحكم شرعي آخر اولم يكن فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا
وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي
لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب واخري
حرام لكنه والثالث ما له وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع
فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعي ومتعلق لحكم وليس سببا لحكم شرعي كالا
كالصلوة والوجود الشرعي بحسب اركان وشرايط اعتبرها الشرع فان وجدت فان
حصل معها الاوصاف المذكورة يسمي فاسدا وان لم يوجد اي الاركان والشرايط

يسمي

يسمي باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول
اي ما وجدت الاركان والشرايط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق
الله تعالي او حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالبا او ما اجتمعا فيه والثاني
غالب اما حقوق الله تعالي فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل
علي الاصل والملحق به والزوايد فالايمان اصله التصديق والاقرار ملحق به حتي
ان تركه مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند
البعض فالايمان التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل في حق ما
اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتي يصح ايمان المكره في حق الدنيا و
لا يصح ردته وزوايد الايمان الاعمال والعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط
لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدا علي المسلم لكن يبقي لانه اي لان
الخراج لما تردد بين الامرين اي العقوبة والمؤنة والمؤنة لا تبطل بالشك علي ان الوصف
الاول وهو المؤنة غالب علي ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار
الوصف ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدا علي الكافر لكن يبقي عند محمد رحمه الله
كالخراج علي المسلم وعند ابي يوسف رح يضاعف لانه فيه اي في العشرة معني العبادة
فالكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اذ هي
اي المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمدا قاس ابقاء العشر علي الكافر علي ابقاء
الخراج علي المسلم فقال ابو يوسف ان في العشر معني العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب
تغيير العشر اما الخراج فان فيها معني العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه
فيبقي الخراج علي المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهي الفاء يرجع الي قوله والكفر ينافيها
فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هي في حقه
تشرع في الجملة وعند ابي حنيفة رح ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري فلا يصار
اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم بخلاف
القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطايفة كفار لا يوخذ منهم الجزية وغيرهم

من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم وحق قايم بنفسه اي لا يجب في ذمة
احد كخمس الغنايم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل
فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطي مقصر فلزمه الجزاء
القاصر ولا في القتل بسبب اي لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البير والشاهد اذا رجع لانه اي حرمان الميراث جزاء المباشرة وحقوق دايرة بين العبادة والعقوبة
كالكفارات فلا يجب على المسبب كحافر البير لانها اي الكفارات جزاء الفعل والصبي اي لا يجب
الكفارة على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رح فيهما اي في المسبب والصبي
لانها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تع والكفارة اي لا يجب الكفارة على الكافر
بوصف العبادة وهي اي العبادة فيها غالبة اي في الكفارات الا كفارة الظهار فان
وصف العقوبة فيها غالبة لانه اي الظهار منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر
اي وصف العقوبة غالبة فيها لقوله عليه السلام فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم
على انها لا يجب على الخاطي ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة تم ورد على هذا
ان الافطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة
فلدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون
الافطار ابطال الحق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين
اي العبادة والعقوبة وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود
ولم نجد على العكس اي لم نجد على العكس في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا
انما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى سقط بالشبهة كالحدود تفريع على ان
كفارة الفطر عقوبة وبشبهة قضاء القاضي في المنفرد اي المنفرد برؤية هلال رمضان
اذا رد القاضي شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب
عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رح وسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا
اذا اصبح صايما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاكثر من ان يحصى وما اجتمعا فيه
والاول غالب حد القذف وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص واما حق قاطع

الطريق

الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففي الايمان
ثم صار الاقرار مجردا
اصله التصديق والاقرار خلفا في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قايما مقام الاصل
في احكام الدنيا ثم اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد
اداؤه اي لما كان اداؤه اصلا واداء الابوين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير
العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكفره تبعية ثم تبعية اهل الدار والغانمين
عن اداء احدهما اذا عدما اي اذا عدم الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكنه اي التيمم خلف
مطلق عندنا بالنص اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز
اداء الفرايض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروري اي التيمم خلف عن الماء
عند الشافعي رح عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرايض بتيمم
واحد وقال عطفا على قوله لم يجز في انائي نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم فيتوضا بما يغلب
على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا وعندنا يتيمم اذا
ثبت العجز بالتعارض اي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لا
ضروري ثم عندنا التراب خلف عن الماء فيعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجود
في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم المتوضي كامامة الماسح الغاسل وعند محمد وزفر
التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبني
صاحب الاصل القوي صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود
على المومي وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه لعارض
كما في مسئلة مس السماء وتحول الحجر ذهبا في اليمين

باب المحكوم عليه

ولا بد من
اهليته للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل فانه نور يضيء به طريق يبتدا به من حيث ينتهي
اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي
عليه السلام انه من اوايل المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي
يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله طريق
يبتدا به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسام

[illegible]

في الحواس الباطنة وهي بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك الغايب من المشاهد او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة وهذا التصرف مراتب استعداده وهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الي النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا يغيب وهذا نهايته ويسمي العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشايخنا رحمهم الله في كتبهم وشلوح بالشمس كما ذكر في المتن هذا مناسب لما قال الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اوايل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر في قوله تعالى الله نور السموات وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفايض من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هنا النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها يكتسب العلوم وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكره في المتن ويسمي الاول العقل الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات وقوله يبتدا به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلي بداية ونهاية ونهاية درك الحواس هو بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوسات في احدي الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في اخر الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ تاخذ المدركات من الطرفين ويتصرف فيها ويتركب بينهما تركيبا وتسمي

متخيلة

متخيلة ايضا هذا نهاية لادراك الحواس فاذا تم هذا ينزع النفس الانسانية من المفكرة علوما فهنا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل ولها اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تع ثم معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تع ويسمي علوما نظرية واما يتعلق ويسمي عملية فاذا اكتسبت العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة بعدمها اي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة آمرة للبدن بحركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دايم الاشراق فالحركة الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت ثم علم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دايم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس وذلك التفاوت انما يكون لزيادة قابلية بعض النفوس لذلك الفيض والاشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبداء الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في اصل الخلقة متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فتصير اشد تناسبا بذلك الجوهر ويزداد استضاءتها بانواره واستفاضتها منه ثم آثاره فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر قدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوة العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف في ايجاب الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل هذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتي اذا لم يعتقد كفرا ولا ايمانا يعذبان وعند الاشعري يعذر ان لم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لم يمكن ابطال العقل بالعقل و

ولا بالشرع وهو مبني عليه اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تع بواحدانيته والعلم
والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا يعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور
لكن قد يتطرق الخطاء في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس
بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من كثرة
اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط
بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر
ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق
الخطاء فيها فهو وحده غير كاف اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته
بناء على ما ذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام شيء آخر اما ارشادا وتنبيه ليتوجه العقل الى فيعتقد ع ع
العقل الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فلهذا
اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف
بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله علما لحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح
منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا
الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان غفلت عن الاعتقادين لا تبين عن زوجها خلافا
للمعتزلة وان كفرت تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم نجعل مجرد عقلها كافيا في
التوجه الى الاستدلال لكن ان توجهت علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا
مجرد عقلها كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق
اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف ولا يعذر قاتل الشاهق
ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام **فصل** ثم الاهلية
ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاول فبناء على الذمة فهي في اللغة العهد
وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ
ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى
هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحدانيته
الله

الله تعالى وربوبيته والاشهاد عليهم دليل على انهم يواخذون بموجب اقرارهم من
اداء حقوق يجب للرب سبحانه وتعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا
للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال وكل انسان الزمناه
طائره في عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطاير فان مر سانحا يتيمنون به
وان مر بارحا يتشأمون به فاستعير الطاير لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر و
هو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر
فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر والزمناه عمله لزوم القلادة او الغل
العنق اي لا ينفك عنه فدلت الآية على لزوم العمل الانسان فمحل ذلك اللزوم
هو الذمة فقوله في عنقه استعارة العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم
التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال الله تع وحملها الانسان فهذه
الآية تدل على خصوصية الانسان لتحمل اعباء التكاليف اي وجوبها عليه فثبت
بهذه الآيات الثلث ان للانسان وصفا هو به اهل لما عليه وقد فسر الذمة بوصف
يصير به اهلا لما له وعليه فلا دليل في هذه الآيات على وصف يصير به اهلا لما له
ولكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود و
اما الدلائل الدالة على الوصف الذي يصير به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تع وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها ونحوه وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا فقبل الولادة
له ذمة من وجه فيصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لكن
الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه
يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب اي على الصبي و
هذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما
كان صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب نظير الصلة التي تشبه المؤن
والزوجة نظير الصلة التي تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اي لا يجب
فلا يتحمل العقل اي لا يتحمل الصبي الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه
وصير

يشبرا ان يكون جزاء انه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة اي لا يجب على الصبي العقوبة
كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان
الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله
تعالى فالعبادات لا يجب عليه اما البدنية فظاهرة لان الصبي سبب العجز واما
المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال اذ لا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية وكذا
العقوبات كالحدود وكلا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله لرجحان
معنى العبادة ويجب عندهما اجتزاء اي اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة
محضة كالعشر والخراج يجب على الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب
وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحائض والحيض ينافيها يظهر ذلك في
حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس
في القضاء حرج والاداء يحتمل الي ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحيض
لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اي عدم جواز الصوم من الحائض خلاف
القياس فينتقل الي الخلف اي ينتقل الوجوب الي الخلف وهو القضاء والجنون
الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون
الصوم لانه اي الاغماء نادر مستوعبا شهر رمضان واما الثانية فقاصرة وكامله
وكل يثبت بقدرة كذلك اي اهلية الاداء القاصرة وهو عقل الصبي والمعتوه و
الكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ الغير المعتوه فما يثبت بالقاصرة اقسام
فحقوق الله تع كالايمان وفروعه يصح من الصبي لقوله عليه السلام مروا صبيانكم
بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا واما الضرب للتاديب جواب
اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب
بان هذا الضرب للتاديب والصبي اهل للتاديب ولانه اهل للثواب ولان الشيء
اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجره اي بحجر الشرع وهو بط فيما هو حسن وفيه نفع
محض ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة

فيضا فان الي كفر الاخر جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا
عن الصبي لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر و
لا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية اذ كل منهما ضرر فاجاب بانهما ايضا فان الي
كفر الاخر لا الي اسلامه وايضا هما من ثمرات الايمان فانما نعرف صحة الشيء بحكمه
الذي وضع له وهو سعادة الدارين الا ترى انهما يثبتان تبعا فلم يعد ضررا
حتي لو كان ضررا لا يلزمه بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا يلزم الصغير فيما هو
ضرر محض واما الكفر فيعتبر فيه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزم احكام
الاخرة لانها تتبع الاعتقاديات والاعتقاديات امور موجودة حقيقة لا مرد لها بحلاف
الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اي لان احكام الدنيا تثبت وان كانت
معه انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي على انها يلزم تبعا ايضا اي الاحكام الدنيوية
بسبب الكفر يلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة قصدا و
اما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه فان
آجر المحجور اي الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفي
القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد ووجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق
المحجور حتي لا يلزم ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض واما الضرر في عدم الاجر
لكن في العبد يشترط السلامة حتي ان تلف فيه يضمن اي ان تلف العبد المحجور في ذلك
العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتل لا يستحقا
مع الغزاة في الكفار الرضخ الضمير يرجع الي الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون
كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفه وكيلا بلا عهدة ان لم ياذن الولي اذ في الصحة
اعتبار الادمية وتوسل الي درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تع
وابتلوا اليتامي وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض
ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرته اي لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة
والقرض من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي في غيره من

باالكفر ضمنا والاحكام القصدية في الاسلام
والكفر هي الاحكام الاخروية فلما كانت
ضررا صح ثابتة ضمنا تثبت صح صح

من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها
جملة حالية اي لما كان صيانة الحقوق على القاضي والعين يتعين هلاكه فيقرضها القاضي ليلزم في
ذمة المستقرض ويأمن هلاكها وما يتردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء و
نحوهما فمن حيث انه يدخل المشترى في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر
يصح بشرط راي الولي لان له اي للصبي اهل الحكم اذا باشر وليه فكذا اذا باشر براي الولي ويحصل
بهذا اي بمباشرة الصبي براي الولي ما يحصل بذلك اي بمباشرة الولي فصل تصحيح عبارته
وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا اي تصرف الصبي براي الولي فيما يتردد بين النفع
والضرر عند ابي حنيفة رحمه الله بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول براي الولي حتى
فيصير كالبالغ حتى يصح بيعه بغبن فاحش من الاجانب كما يملكه الولي فاما من الولي اي بيع الصبي
من الولي بغبن فاحش ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا لانه اي الصبي
في الملك اصيل وفي الراي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الراي باعتبار اصل العقل
دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة اي شبهة انه نائب عن الولي واذا
كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت اي شبهة النيابة
في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها اي في غير موضع
التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابي حنيفة رحمه الله
بطريق انه اي تصرف الصبي يصير براي براي الولي كمباشرته اي مباشرة الولي فلا يصح
بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب واما وصيته اي وصية الصبي فباطلة
لان الارث شرع نفعا للمورث قال عليه السلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة
يتكففون الناس ليعدوا نك فهم سائلين وانما ذكر الوصية لانه تراد اشكالا وهو ان الوصية
نفع لانها سبب لثواب الاخرة مع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغي ان يصح
وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي
فرع على انما الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي الا انها
شرعت في حق البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا

للارث

فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط صح

للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ فاجاب بانها شرع من البالغ وان كان ضررا كالطلاق فصار
فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون
وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو في القياس
مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يمكن
الاداء سقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه
لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل الثواب ثم عند ابي يوسف هذا اشارة
الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط
مطلقا ومحمد رحمه الله لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا في كل واحد من الصورتين
الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده ~~فالممتد مسقط وغير الممتد غير~~ ثم الامتداد في
الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد رح بصلوة فيصير الصلوات ستا وفي الصوم
الصوم بان يستغرق رمضان وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد رح وعند ابي يوسف اكثره
كاف اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك
لا يكون حجرا وانما قال هذا جوابا لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من الجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد
انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح
الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته ليس بطريق الحجر ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح واذا اسلمت امرأته
عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال
في الاموال لما قلنا في الصبي في اول فصل الاهلية وهو قوله لحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب
وما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو من الاقوال فيفسد عباراته ومنها الصغر
انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في مبدا الفطرة لان الصغر ليس لكله
لازما لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لا يقتضي الصغر فعني بالعوارض على الاهلية هذا المعنى
اي حالة لا يكون لازمة للانسان وتكون منافية للاهلية فلان الله تعالى خلق الانسان
لحمل اعباء التكاليف ومعرفته تعالى فالاصل ان يخلقه على صفة يكون وسيلة لحصول ما قصد من خلقه
وهي ما هو العوارض ان يكون في مبدا فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه

الاسود فيكون من العوارض فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيصير كالاضرب من اهلية الاداء
لكن الصبي عذر كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان
فلا يحرم الميراث بالقتل تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان ولا يلزم على هذا الحرمان
بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء وانما قال
هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل يعجل باخذ الميراث فيجزى بحرمانه لكن الصبي ليس
من اهل الجزاء بالشرع فلم يحرم ولا يشكل هذا بالحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل العدم سببه
في الكفر وعدم الاهلية بالرق ومنها العته وهو اختلال في العقل بحيث يخلط كلامه فيشبه مرة كلام
العقلاء ومرة كلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر
عرض الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما اي الجنون والعته غير مقدرين
والصبي مقدر ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه
اي في حق الشارع فيما يقع فيه غالبا لا في حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل في الصلوة
مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او يتحد اذ تركه
في الانسان كما في الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب
الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تأخير الخطاب الى
اي نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث
وابطل عبارات اي ابطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تأخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا
قرأ في صلوته نائما لا يصح القراءة واذا تكلم لا تفسد واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها
الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض الدماغ او القلب وهو
ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه النبي عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية
يتعطل منها القوى المذكورة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية
كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان
الاغماء فوق النوم الا ترى ان التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة اما التنبيه من
الاغماء فغير ممكن فيبطل العبارات ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان قائما او راكعا او

ساجدا

او ساجدا او متكئا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة
سبب النوم فمنافاة الاغماء تماسك اليقظة اشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال
لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا في الصلوة
يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج
وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر وجوده
شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تع لكنه في
البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة للتملك فيكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان اقر مجهول
النسب انه نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده لا
لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقا فعتق
البعض عتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة رح يتجزى الاعتاق اذ له الملك لان العبد انما له
يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة
في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تع وفي البقاء على العكس حتى ان زواله
اي زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العباد فمعتق البعض كالمكاتب عنده الا في الرد الى الرق
والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسري ولا يصح منهما الحج اي من الرقيق و
المكاتب حتى اذا اعتقا وجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان
منافع بدنهما ملك للمولى الا ما استثني في الصلوة والصوم ويصح من الفقير لان اصل القدرة
ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفي الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح
اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء كان اقر بها المأذون او المحجور اذ
ليس فيها الا القطع وبالقائمة من المأذون واما من المحجور فيصح عند ابي حنيفة رح مطلقا اي
في القطع ورد المال وعند محمد رح لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال
وينافي كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين
الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك
اي اذا استهلك مال الانسان والتجارة لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير

ادنى ودخل بل يومئذ الى عتقه وينصف الحد بتنصيف الحد في حق الرجال اي يحل للحر اربع وللرقيق
ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق في فصل الترجيح اي يحل الامة اذا كانت
متقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت مؤخرة عنها او مقارنة وينصف الحد والعدة والقسم
والطلاق لكن الواحدة لا تقبل اي التنصيف فتكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع
المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر
بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبرنا لكثرة التزوج مرة حتى انتقص عدد
الزوجات فان انتقص مالكيته في هذا العدد الناقص يلزم الانتقصان من التنصيف
ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا
غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة وجب ذلك نقصانا في قيمته فانتقص ديته عن
دية الحر بشيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة دراهم واما المرأة فهي مالكة
لاحدهما وهو المال دون الآخر فينتصف ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس
بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك
الرقبة ويكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اي عن ديته لا بنصفها اي اذا بلغ قيمة العبد
المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم اما الحرة فان ملك المال
ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا
التقرير في خاطري اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا يوجب الاكمال
فيما هو من باب الازدواج اي لو كان العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر
وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطلقا في جميع الصور ولكن لا يكون الرق
منصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا ما والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكر ان احد
الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا
في الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان ديته عن دية الحر ليست ما ذكروا
اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت وانما انتقص ديته عن دية الحر
لان المعتبر فيه اي في العبد المالية فلا ينصف لكن في الاكمال شبهة المساواة بالحر فيه

فينقص

فينقص وهو اهل للتصرف في المال حتى ان المأذون يتصرف لنفسه باهليته عندنا وعند
الشافعي لا بل هو كالوكيل وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة
فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده لا بل يختص بالاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه
لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء
ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد على انها اي اليد ليست بالاذن فلا يكون الرق منافيا للملك
اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا مالا لكونه مالا وهي الحكم الاصلي في التصرفات اي اليد هي
الغرض الاصلي في التصرفات فان الانسان يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن
الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشرى ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة
انما يثبت لكونه وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فيقطع
طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقابل ونحوهما فثبت ان المقصود في التصرفات
ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة الكمال لملك اليد فبطل ما قال لما لم يكن اهلا للملك
لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن المقصود الاصلي لان المقصود
الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا
اصليا اي مقصودا لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر واذا كان كذلك فعدم اهليته
لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير
لا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته
كملك اليد في مسئلتنا فاليد يثبت له والملك للمولى خلافة عنه اي يكون المولى قائما مقام
العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل في الملك اي العبد المأذون في الملك
بمنزلة الوكيل اي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل في شرى الوكيل وفي بقاء
الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون اي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل
فيهما اي في الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان
المأذون ان تصرف في حال مرض المولى وحابى محاباة فاحشة فعلى المولى دين لا يبيع تصرفه
اصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو

في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال
فهو في حال الصحة ليس كالوكيل واما عامة ساير المأذون فيكما اذا اذن العبد المأذون عبدا
اشتري من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا
وكل غيره ثم عزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول لا
ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس
كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكنه في بقاء
الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر لانها اي العصمة وقد فهمت من قوله
وهو معصوم الدم بناء على الاسلام ودارة فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا في
الجهاد على ملطنا في الحج ان منافعه ملك المولى الا ما استثني فلا يستحق السهم الكامل و دون
ينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون
فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادته
بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس
ولا يشترط الولاية لمثل هذا وينافي ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال فلا يجب
الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اي لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان
ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهلها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم
فلا يجب الدية في جناية العبد خطأ لان الدية صلة في حق الجاني كانه يجب ابتداء وعوض
في حق المجني عليه فيكون المتلف غير مال ثابتا في الوجوب على العبد وكان الدم مالا لا ينبغي ان
يهدر بوجب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فيصير عايدا
الى الاصل فان الارش اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة الا في
لا يمكن اصلا في باب الجنايات خطأ لكن العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة
ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصار رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش
فداء عن العبد لئلا يفوته العبد صار وجوب الفداء عايدا الى الاصل الا كالحوالة حتى
اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند ابي حنيفة رح وعندهما يكون كالحوالة

حتى

حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية
الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي اهلية
لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة له
للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت الضمير في
في وهو يرجع الى الموت والضمير في كان وفي فيوجب وفي اتصل يعود الى المرض والمعنى ان
الموت علة لان يقوم الغير مقامه مستندا الى اوله اي اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب
الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل
به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض في قدر ما يصان به حقهما فقط اي حق الغريم والوارث
وقوله في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل في مقدار مهر المثل يتعلق حق الوارث و
الغريم لان المريض يحتاج الى النكاح لبقاء النسل وفي ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق
الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق
لهما فيه وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في حاله ثم ينقض اذا احتيج اليه وما لا يحتمله اي الفسخ كا
لاعتاق يصير كالمعلق بالموت اذ لا يقبل النقض فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على
وجه لا يبطل حق الداين فيجب السعاية في الكل وان لم يكن مستغرقا ينفذ على وجه لا يبطل
حق الوارث في الثلثين والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اي للمريض
ليتدارك تقصيرات ايام الحيوة في القليل ليسلم الكل له وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصلا و
لما ابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه اعلم انه تم فرض اولا الوصية للوارث بقوله
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى له
بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول بطلت اي الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض
عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لا بمعناه ومعنى بان يقر
لاحد من الورثة فانه وصية معنى لا صورة لان صورته صورة الاقرار وحقيقته بان اوصى
لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية برديء منها وتفوت الجودة عطف
على قوله بطلت في حقه اي في حق الوارث كما في الصغار اي ان باع الولي مال الصبي من نفسه

تفوت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء بالصورة له
ومعنى في حقهم اي في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطي
باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع
من احد الورثة والغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض من الاجانب
بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض هذا تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق
الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم
فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بالمعنى لا بالصورة فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة له
فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهي المالية
حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فتكون بمنزلة
المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط
فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى
في الاقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فمعتق الراهن حر مديون فيقبل
شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل اداء السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته
ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام هنا دنيوية متعلقا بالعين تبقى ببقائها كالوديعة
لانها اي العين هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها اي الى الذمة
مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما اي الكفالة لا تجوز الا ان يبقى
عنده مال او كفيل ويلزم الدين مضافا الى سبب صحيح في حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان
بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح من الثلث واما ما شرع له لحاجته
فيبقى ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى يترتب منها حقوقه ولهذا يبقى الكتابة
بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع
اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فتابعة هنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت
اليد اي تابعة في باب الكتابة وهو جواب سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج
اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم

بتجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وثلثه

بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية له
الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة
والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنا لا قصدا ويثبت
الارث بطريق الخلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا
الارث نظرا له
اذا ثبت اي الخلافة نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق براي بالموت وانما يثبت به الخلافة
لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون سببا اي
التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اي الموت كاين بيقين فان
قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد تعلق عتقه بامر كاين يقينا قلنا بيع العبد المعلق عتقه
بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كاين لا محالة له
فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز بيع
المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان تقومها انما يسقط
لانه لما استفرشها صار التمتع فيها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل على هذا الاصل
وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى وما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية تبقى دون المملوكية فلنا المرأة
تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق
عليها واما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند الهلكا
انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة له
ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا
ولهذا اي ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة رح القصاص غير موروث
حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اي القصاص مالا في يصلح لحوايج
الميت نصرف الى حوايجه ويورث منه واما احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة
فهي اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر
لانه مكابرة بعد وضوح الدليل فديانة الكافر اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم
مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه

يصح منهم واما في حكم يحتمله فدافعة للتعرض فقط عند الشافعي رح اي ديانتهم دافعة للتعرض
لهم لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعند ابي حنيفة رحمه الله
هي دافعة له اي للتعرض و لدليل الشرع في حكم الدنيا استدراجا و مكرا او زيادة لاثمهم و
عذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها اي في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله
تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا
فيوهم تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض
عن مداواة العليل عند اليأس فصورة التخفيف والامهال توقعهم في زيادة ارتكاب
المعاصي و توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله امهلناهم فظنوا انا اهملناهم وكما قال
الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم
ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال نوله ما تولى الآية فيثبت عنده اي عند ابي حنيفة رح
تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان من نكح فيه اي في
نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف عند ابي
حنيفة رحمه الله ان وطيه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه ويجب به النفقة اي
بنكاح المحارم ولا يفسخ اي نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين الا ان يترافعا ثم اقام الدليل
على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان
النفس من باب العصمة وهي الحفظ فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض تقريره ان ديانتهم
يصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا اي في الاحكام التي تصلح
ديانتهم دافعة لها لاستنادها لهم دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر
واحصان النفس من باب دفع التعارض لا من باب التعدي الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا
لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان
يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل لقوله
تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه و قد خطر ببالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم
دافعة للتعرض ولدليل الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحيحة دافعة لها فان ديانة

الكافر

الكافر لا يكون صحيحة بل المراد انه معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل
في شريعة من الشرائع لان حله كان في شريعة آدم للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام
فارتكاب المجوسي لذلك وارتكاب اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا و
يمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق و
حرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوسي ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا
فان قيل ان ديانتهم ليست بحجة متعدية اجماعا فلا يوجب ضمان الخمر وحد القذف و
النفقة كما في مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته لا يرث بالزوجية اعلم ان الحكم في المقيس
عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس
عليه عدم الارث فان الحكمان مختلفان في الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم هو
بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية قلنا يثبت به ديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما
كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط الضمان لا علته وكذا الاحصان
اي احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي في اثبات التقوم
والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف ولما
يلزم القول بتعدي ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان و
لم نقل كذلك واما النفقة فانما يجب صلة للهلاك فتكون دافعة لا متعدية ولانهما لما كانا
دانا بصحته فيوخذ الزوج بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الآخر جواب
عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتقريره ان ارث البنت التي هي زوجته ضرر له
بالوارث الآخر اي البنت التي هي ليست زوجته فيكون متعدية هنا واما عندهما فكذلك لعلم
ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة رح اما على قولهما فكذلك ايضا اي ديانتهم دافعة للتعرض
ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر لانه كان
ضروريا اذ في شريعة آدم عليه السلام لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح المحارم
كان في شريعة آدم حكما ضروريا اذ لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل
على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جايزا في شريعة آدم عليه السلام فكانت

السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج في الانثى ذكرا من بطن
آخر وكان النكاح بين التوئمين حراما ولا شك ان التوئمين مخلوقان من ماء انوفق دفقة
والولدان من بطنين مخلوقان من ماءين انوفقا دفقتين كالاخت من بطن واحد
اقرب من اخت لا بتوائم كذلك لما كانت الضرورة تقتضي البعيد لم يحل القربي فعلم ان الاصل
في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل
الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد
قصر دليل الشرع عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم خلافا للحل اذ بعد قصر
دليلنا عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون
مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطي ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ
بالشبهة اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم العصمة ثابتة في حقهم
فيندرئ حد القذف بها قوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الخ وكل واحد من
المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطي
ثم اسلم فلهذا المعنى قال ايضا ولا يجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم من الدليلين
المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب القذف اما على الدليل الاول فظ وهو ان
نكاح المحارم ليس حكما اصليا ولذلك ان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا يجب
النفقة واما على الثاني وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن
النفقة صلة ابتداءة فلا يجب به كالميراث اذ لو وجبت يصير الديانة متعدية
فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل
مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما اصليا في حقهم والجواب اي جواب ابي حنيفة
رح في النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ان ديانتهم لا يكون قولا بان
ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة
يكون متعرضا لها بالهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب
النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله وعنا ما لا

بدره

لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس والمجهل كما ذكرنا اي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله
وهو اما جهل لا يصلح عذرا الكثرة وتزايده ان الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في صفات
الله تعالى واحكام الآخرة لانه يخالف للدليل الواضح لكنه لما كان متأولا للقرآن كان دون
الاول وهو لما كان مسلما الزمنا مناظرته والزامه فلا نترك على دياناته فلزمه جميع احكام الشرع
وكجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية
الالزام ويجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث تفصيله لان الاسلام جامع اي بيننا وبين
الباغي فيكون سبب الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا
اي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه وولايتنا منقطعة عنه لان
كان الدار واحدة والديانة مختلفة تثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن
بالاتلاف كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف
لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض
وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تع
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين
المدعي فان فيه مخالفة قوله تع فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة
كالتحليل بدون الوطي على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة
والقصاص في مسئلة القسامة فانه ان وجد لوث اي علامة القتل استحلف الاولياء
خمسين يمينا ثم كان الدعوى او خطاء وهذا عند الشافعي رحمه الله واما عند مالك
يقضي بالقود ان كان الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي رحمه الله وفيه خلاف
قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا وحديث العسيلة من
المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ
قضاء القاضي فيه يتعلق باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي
في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع
واما جهل يصلح شبهة عطف على النوعين المذكورين في الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد

الصحيح اي غير مخالف للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة له
كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم
قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز بناء على جهله لفرضية
الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يضر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما
كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداها زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي
رح لا يجب عليه قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم بجهله وقت
اداء المغرب ان عصره جائز لما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب
كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر فصلى العصر على ظن ان الظهر جائزة اي صلى الظهر
بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم
الوضوء فانه من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى غيرها
آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا للحسن
بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم وايضا فيه خلاف زفر رحمه الله فانه
يقول اذا كان كما نعتقده ان الفرض الاول جائز فهو في معنى الناسي للفائتة فيجوز الفرض
الثاني لم يصح العصر اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر
لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها في الاولى لا الثانية واذا
عفي احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص
عليه لانه موضع الاجتهاد وجهله فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا
شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة
عليه لان قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة اذ هذه الكفارة
الكفارة مما يندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة ومن زنى بجارية امرأته
او والده يظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ
الحد بهذه الشبهة لا في النسب والعدة اي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان
انكانا يثبتان بالوطء بشبهة وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة اي

لا يحد

اي لا يحد لان جهله يكون شبهة لا ان زنى هو اي زنى حربي اسلم حيث يحد فان جهله بحرمة
الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان او شرب ذمي اسلم اي يجب الحد لان حرمة
الخمر شايعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة
في درء الحد واما جهل يصلح عذرا هذا هو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر الينا
بالشرايع وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة اهل قباء فانهم اذا تم
بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله عليه
السلام فكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تع
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر
قال الصحابة يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال
الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تع ليس على الذين آمنوا وعملوا
الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا اما اذا انتشر في دارنا فقد تم التبليغ
فمن جهل هنا يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح
وكذا الجهل بانه وكيل او مأذون اي يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يعتبر اي من الموكل فان
شري الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف
كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع
بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار اي جهل الوكيل بالعزل
وجهل المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى
بجناية العبد عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل
الشفيع بالشفعة بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار
بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى
اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت
بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت
البكر التي زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون

سكوتها رضى اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل
خيارها اذ جهلها باحكام الشرع ليس بعذر لان الدليل مشهور في حقها لان طلب العلم
واجب عليها فرد كل بل الشرع يجب ان تكون مشهورة في حقها فالجهل لا تعذر وفي حق الامة
يحتمل لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل خفي في حقها فتعذر بالجهل ولان البكر به
تريد الزام الفسخ والامة دفع زيادة الملك هذا فرق آخر بين البكر والامة في ان الامة
تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ
دفع زيادة الملك فان طلاق الامة اثنان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عذر اصلي تصلح للدفع
لا للالزام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع لا
سيما في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء ثمة لا ههنا تفريع
على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو
اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء كالبنج والافيون وبما يتخذ من الحنطة و
الشعير والعسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما ه
بطريق محظور كالسكر بشراب محرم او مثلث لا انما يحل اي المثلث بشرط ان لا يسكر فاذا ه
لسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيحد به اي بالسكر من المثلث وهو اي القسم الثاني
من المسكر وهو السكر بشراب محرم او بالمثلث لا ينافي الخطاب لقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل
الاحكام ويصح عباراته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا
كالعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على ه
لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب
الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص و القذف
وغيرها او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد اذا صحا وحده اختلاط الكلام اي حد
السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة رح ان لا يعرف
الارض من السماء لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه

لا الحقيقي

لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان
ولا يعتبر دلالة اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال
نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه اي كون الشرط وهو المواضعة في نفس
العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا
ولا اختيار المباشرة والرضا بها بل اختيار الحكم والرضا به فوجب النظر في التصرفات كيف
ينقسم فيها اي في الاختيار والرضا وهي اما من الانشاآت او الاخبارات او الاعتقادات اما
الانشاآت فاما ان يحتمل النقض او لا يحتمله فما يحتمله كالبيع والاجارة واما ان يتواضعا في
اصل العقد اي يجري المواضعة قبل العقد بانا نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع فان
اتفقا على الاعراض اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد
صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما
مؤبدا اي للمتعاقدين لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط
فانه اذا بيع بالخيار فالرضا بالمباشرة متحقق حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار
المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان
الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه في الثلث جاز ه
اي اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة رح اي ينقلب جايزا كما في الخيار المؤبد لارتفاع ه
المفسد وعندهما لا يتقيد الاجازة بالثلثة فكلما اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد لان ان
اجاز احدهما لا نه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او ه
اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند ابي حنيفة رح عملا بالعقد وهو الاولى بالاعتبار
من المواضعة التي لم يتصل به اي بالعقد لا عندهما اي لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان
العادة تحقيق المواضعة ما امكن على ان المواضعة اسبق قلنا الآخر ناسخ الاول وهو العقد
ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم يعرض على المواضعة واعلم انه بقي بالتقسيم العقلي قسما
قسمان لم يذكرا وهو ما اذا اعرض احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء او بنى احدهما وقال الآخر

لم يحضر في شيء فعلى اصل ابي حنيفة رح يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما
كالبناء واما ان تواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة
اعراضهما وابو حنيفة رح بظاهر العقد في الكل والفرق بين البناء هنا وثمة ان العمل بالمواضعة
هنا يجعل احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جدا في اصل العقد فهو
اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في
اصل العقد واما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل
في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بيناه في المتن واما ان يتواضعا على
ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل
بها مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا والهزل باحد الالفين ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد انما
قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وانما قال لا انه
لا طالب له لاتفاق العاقدين على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد
كما اذا اشترى حمارا على ان يحمل حملا خفيفا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن
لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربوا
ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه و
هو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل
باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان
الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار
الشرط ومنه ما يكون فيه المال تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم
وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء فالف والفرق لابي حنيفة
رحمه الله بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط
لكن النكاح لا وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد رح عن ابي حنيفة رح المهر
الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح به اي فيرجح الثمن بالايجاب
وفي رواية ابي يوسف رح الفان قياسا على البيع وفي جنس البدل فان اتفقا على الاعراض

فالمسمى

فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد رحمه الله
مهر المثل لان الاصل على رواية محمد رح بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في
المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر
العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان اما في
المواضعة في الجنس فهو غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رح
المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم
عمد سواء هزلا في الاصل او في القدر او في الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في
الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة رح فكما مر فلترجيح الايجاب اي ترجيح العقد على
المواضعة واما عندهما فلعدم تاثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق
والمال وكذا في الاختلاف واقع والمال واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق
ولا يجب المال حتى تشاء المراة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وكذا في البناء عندهما على ان
المال يلزم تبعا لان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق
التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه
الامور فيثبت ثم المال يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة
رحمه الله يتوقف على مشيئتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه
لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعده اي
التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلثة
ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا الابراء اي يبطل ابراء الغريم هازلا
كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبار فالهزل يبطله سواء فيما يحتمل الفسخ او لا
لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها باطل وكذا هازلا
واما الاعتقاد فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هو
هزل به اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا
فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر

نعوذ بالله منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم
تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل
حكم الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه ومنها السفه وهو خفة تعتري
الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب
الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير
اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه و
العته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه
المجنون لكن يعتريه خفة اما فرحا واما غضبا فيتابع مقتضاها في الامور من غير نظر
وروية في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او وخيمة اي مذمومة وهو لا ينافي
الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله تع ولا تؤتوا ه
السفهاء ثم علق الايتاء بايناس رشد منكرا لا ينفك سن الجدية عن مثل الاولاد ه
فيسقط حينئذ المنع وهي خمس وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة
واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين
سنة واختلفوا في السفيه فعندهما يحجر الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية لانه ه
النظر واجب حقا له لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها ه
كما لو قتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فغاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ه
ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه وفيما ساعطف على قوله حقا له على منع
المال وايضا صحة العبادة لاجل النفع فاذا صار ضررا يجب دفعه وايضا حقا للمسلمين
والسفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الديون فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل
ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء
طلبة العلم في بخارا وقضيته انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جارية
بلغت في الحسن غايته فعجز عن مكابرة شدائد هجرها وكان في الفقر والمتربة بحالة
بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك ما لا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستدعى

جعو

عن بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس و
ركب البغلة ومشى كادر بسير بستاني فخر كابر تحاكي حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم
خان الملقب صدر جهان فجلس عليهم فدعا صاحب الجارية وساومها فاشتريها (الملقب نسخ)
بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فخرج الى منزله متقلبا بهجة و
سرورا ورد العواري الى اهلها فلما جاء البائع لتقاضي الثمن الى المشتري وعرف فنونه
وانه يستفعشونه وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه مما يضر جاره
عند ابي يوسف رح وعند ابي حنيفة رح لا يحجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب
عن علم اي صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر حقا له فذلك جائز لا واجب كما
في صاحب الكبيرة وانما يحسن اي حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا
فوقه وهو اهدار الاهلية والعبادة والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة فيبطل قياس
الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اي عند ابي يوسف رحمه الله ومحمد رحمه الله
يلحق في كل حكم الى ما كان في الحاقه اليه نظر من الصبي والمريض والمكره المحجور بسبب
السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل
عليه والجارية ام ولد له واذا مات كانت حرة لان توفير النظر في الحاقه بالمصلح في حكم
الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا الحكم بالمريض
لان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق
من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدم على حق غرمائه ولو ه
اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام
حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الحكم بالقبض فاذا ملكه ه
بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو
في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شيء لا يسلم له ايضا شيء من سعاية
فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع وهذا الحجر عندهما اي الحجر المختلف فيه الذي ه
ه بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فينحجر بنفسه اي بنفس السفه بلا احتياج الى

ان يحجر القاضي عليه عند محمد رح فيحجر القاضي عند ابي يوسف رح واما بسبب الدين بان يخاف
ان يلجي امواله التلجية هي المواضعة المذكورة مفصلة ببيع او اقرار فيحجر علي ان لا يصح تصرفه الا
مع الغرماء وان لم يكن سفيها متصل بما قبله وهو قوله فيحجر واما بان يمنع عن بيع ماله لكي
لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا ضرب من الحجر ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافي
الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة
بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة ففي عند الشا
رح القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عايشة رضي الله عنها فرضت ركعتين ركعتين
فاقرتا في السفر وزيدت في الحضر ولانه حد النافلة يصدق علي الركعتين الساقطتين
ولتسمية الصدقة ولعدم افادة التخيير علي ما مر في فصل العزيمة والرخصة واثر انه
يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب
وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء
لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له
الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر يصير السفر بالاختيار شبهة في الكفارة واذا
سافر الصايم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه اي الصايم المقيم اذا
سافر وافطر لا يجب الكفارة عليه واذا افطر ثم سافر لم يسقط اي الكفارة بخلاف ما اذا
مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا
اليوم سقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا
اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري واحكام السفر تثبت بالخروج
بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة والسنة المشهورة ما روي عن رسول الله
صلي الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم
العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لانه حكم العلة لا يثبت قبلها لكن
ترك القياس بما روينا ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة
وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان الاول منع اي نية الاقامة قبل ثلثة

ايام

ايام منع للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة بعد ثلثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع
وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر اي في فصل النهي ان العصيان المعصية منفصلة
عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في المصر والرجل قد خرج غازيا
ثم ليستقبل غيره فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر لمعني في غيره من كل وجه
بخلاف السكر فانه عصيان بعينه فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل
وقوله تع غير باغ ولا عاد اي فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق قد تمسك به
الشافعي رح علي عدم الرخصة لمن سافر سفر المعصية فجعل قوله غير باغ حالا من اكل
فمعناه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا او اقتضاء للشهوة بل ياكلها
دافعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته او لا ينبغي ان يتجاوز حد سد الرمق ولانه
بعد ولي لا يتيسر فيها الجوعة اخرى ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده
قصدا تاما كما اذا رمي الي صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان
فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد
ويصلح شبهة في العقوبة حتي لا ياثم اثم القتل ولا يواخذ بحد وقصاص لانه جزاء
ما لا حجر ار فعل ويصلح اي الخطاء مخففا لما هو صلة لم يقابل مالا ووجبت بالفعل كالدية
انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه كما ذكر في المتن لانه جزاء المال
ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة
العقوبة اذ هو جزاء قاصر الضمير يرجع الي ما هو داير والمراد به الكفارة ويقع طلاقه
عندنا لا عند الشافعي رح لعدم الاختيار فصار كالنايم ولنا ان دوام العمل بالعقل
بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام اليقظة والرضا
فيما يبتني عليها كالبيع اذ لا حرج في دركهما تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا
وان يكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة اما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة
يجب ان لا يعتبر ولا يواخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا
او اخطأنا ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان فيكفي ان عذرا لكن هذا

يعني في حالة الخوف اضطر وكذب نعق الا بتدين فاكله اثم يجعل غير باغ حالا صح

جزاء كامل ولا يجب علي العبد قصر وليس بعقله حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء المحل صح

امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة
الدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة
التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ
اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو
في وقت ما وهذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الخ وانما لم يقم البلوغ مقام اليقظة حتى
حتى ابطلنا عبارات النايم وكذا لم يقم البلوغ مقام الرضا في التصرفات المبنية على الرضا
كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك اليقظة والرضا فلا يحتاج الى اقامة الدليل مقامها فان
الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر
مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر النايم واقام البلوغ مقامها الرضا فيما
يعتمد على الرضا ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله واذا جرى البيع على لسانه اي لسان
الخاطي خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما الذي من غيره فالاكراه هذا هو التقسيم
الثاني من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا
معدم للرضا مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم
للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما
فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان
او مرخص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى
يوجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار اي ولا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار الاهون
واصل الشافعي رح في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا يقطع الحكم
عن فعل الفاعل لعدم اختياره الاكراه عند الشافعي رح اما ان يكون بحق كالاكراه
على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا او لا فان لا يكون واعلم اني اقمت
لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح
بالكسر والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضاه اي رضا الفاعل ثم ان امكن
نسبة الفعل الى الحامل ينسب والا يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة الاقوال الى

غير المتكلم

غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الاموال اذا اكره على اتلاف
مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا
لا يقطع اي الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرهين وانما يقتص
الحامل بالتسبيب جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون
الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما
عند الشافعي رح فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبيب وان كان الاكراه حقا
لا يقطع ايضا اي الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء
الديون وطلاق المولي بعد المدة بالاكراه يتعلق بما ذكر وهو اسلام الحربي وطلاق
المولي وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رح ان الزوج يجبر على الطلاق
بعد مدة الايلاء لا اسلام الذمي بر اي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس
بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء
واصلنا ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار
صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اي صيرورة اختيار
الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اي كونه
آلة له ينسب الى الحامل والا اي ان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل يبقى منسوبا الى الفاعل
فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير
ممتنع فان كانت اي الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق
ينفذ لانها اي الاقوال التي لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضا
بالحكم ومع خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو ينافي الاختيار اصلا اي ينافي
اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل في الخيار فلان تنفذ بالاكراه اي الاقوال
التي لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى وجه الاولوية ان في الهزل اختيار
المباشرة والرضا بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا به منتفيان اما الاكراه فالرضا
بالتسبيب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب فحاصل في الاكراه مع الفساد فان كان

الطلاق والعتاق واقعين في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقوعها في
الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب
والرضا به حاصل في الهزل بدون الفساد واما في الاكراه فلا رضا بالسبب اصلا
واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه
واذا اتصل بقبول المال اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق يقع الطلاق
بلا مال لانه اي الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف
الطلاق عليه اي على المال كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل
اما عند ابي حنيفة رح فلان الرضا بالسبب ثابت اي في الهزل دون الحكم فيصح ايجاب
المال فيتوقف الطلاق عليه اي على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط من
جانبها اي اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال في جانبها
لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما عرف ان الخلع يمين في حقه معاوضة
في حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت ما ينفسخ ويتوقف
على الرضا كالبيع والاجارة يفسد والملجئ وغيره هنا سواء لعدم الرضا وكذا
الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اي كون
الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم
من جعله آلة تبديل محل الجناية يقتصر عليه ايضا لان في تبديل المحل خلاف الحامل
وفيه بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه
ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر
عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب ويتبدل
ذات الفعل ايضا فان البيع يصير غصبا والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك
اي لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله فالحامل
اذ الاعتاق تصرف قولي لكنه اتلاف ففي المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على
الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف جعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن

الاتلاف

الاتلاف فعل يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه من حيث
انه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اي وان لم يلزم من جعله
آلة تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه
واتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فوجب الجناية
عليه فقط اي على الحامل فان كان عمدا يقتص هو فقط لكن في الاثم لا يمكن
جعله آلة لانه اكرهه بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيأثما
كلاهما والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا تدخلها الرخصة كالقتل و
الجرح والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء اي القاتل
والمقتول واذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير
اي اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع
يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير
والزنا فيه معنى القتل لان ولد الزنا بمنزلة الهالك فانقطاع النسبة عن الغير هلاك
فان اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة لا تسقط كالميتة والخمر والخنزير والاكراه
الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حالة وهو قوله تع وقد فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم لا غير الملجئ اي لا يبيحها غير الملجئ
لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن يحتمل الرخصة وهو اما في حقوق الله
تعالى التي لا يحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا
واما في حقوقه التي يحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فيرخص بالملجئ وان
صبر صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنا المراة من هذا القسم اذ ليس
فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اي اذا اكرهت المراة على الزنا بالملجئ رخص لها
فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ
ليس زنا المراة قطع النسب اذ لا نسب من المراة فلا يكون بمنزلة قتل النفس
بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولما رخص زناها بالملجئ

لا تحد بغير الملجي للشبهة ويحد هو اذا اكرهت المراة على الزنا بالملجي له
يكون زناها مرخصا فينبغي انها ان زنت بغير الملجي يكون في زناها شبهة
الرخصة فلا تحد اما الرجل فزناه لا يرخص بالملجي فان زنى بغير الملجي يحد
لعدم شبهة الرخصة واما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم
فحكمه حكم الخوير في انه يرخص بالملجي وان صبر صار
شهيدا والمراد بالخوير حرمة لا تحتمل السقوط
وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم
يسقط وهما حق الله تع

ويجب الضمان

لوجود العصمة

والله ولي

العصمة

والتوفيق

والنعمة

تمت

لله

تم

لو تعذر تمييز المبيع لتشبيهه وكذا هو إذا أكرهت المرأة على الزنا بالمكره له
يكون زناها برضاها فينبغي أن يقال زنت بغير المكره يكون في زناها شبهة
الرخصة فلا يجد بالرجل بزناه لا يرخص بالمبيع فإن زنى بغير المكره
لعدم شبهة الرخصة وأما في حقوق العباد كإتلاف مال المسلم
فحكم التخيير فيه أنه يرخص بالمبيع وإن صبر صار
شهيدا والمراد بالتخيير بحرمته لا يحتمل السقوط
وحرمته يحتمل السقوط لكنها لم
يسقط وهو حق الله تعالى

وكتب الضعيف
لوجه العصير
والله غفور
العصير
والتحقيق
والنور
تمت
تم

اصول فقه ———— ١٤٢٥٤

التوضيح في حل غوامض التنقيح

صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري ٧٤٧

عجمي ، بانه ع كي .